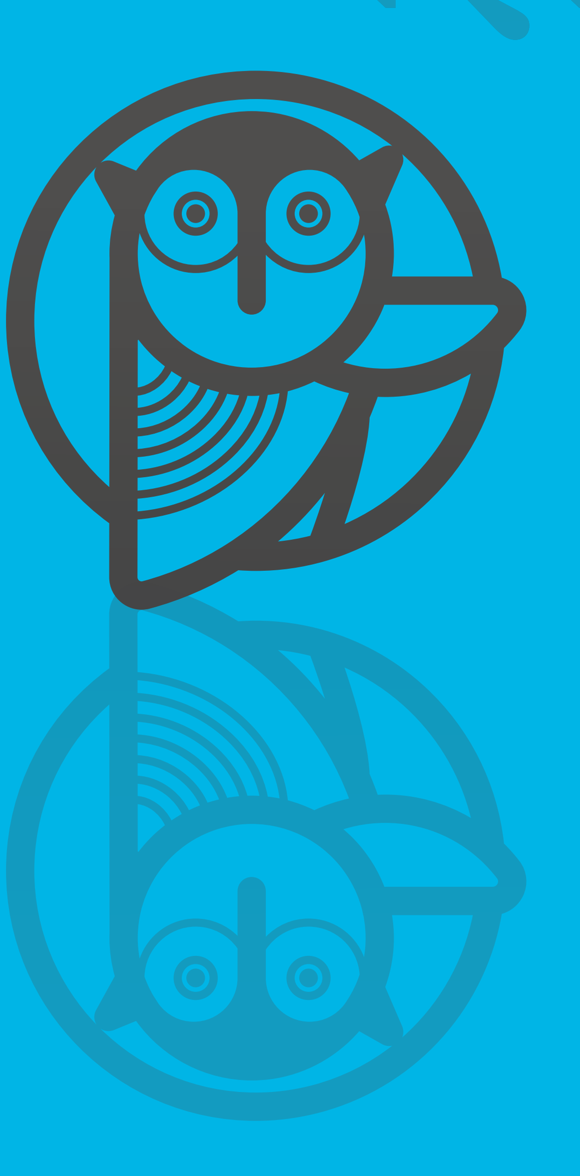
2023 | N.º 5

antítesis

antítesis



antítesis
REVISTA IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS HEGELIANOS

ISSN: 2792-436X (versión en línea)
ISSN: 2735-7090 (versión impresa)

ENTIDADES PATROCINADORAS
Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid
Círculo de Bellas Artes
Sociedad Iberoamerica de Estudios Hegelianos

CONTACTO **revista.antitesis@uam.es**

revista n.º 5 Madrid, junio de 2023
https://doi.org/10.15366/antitesis2023.1

voces

artículos

reseñas

sumario

voces

Cómo toma el sentido común a la filosofía – presentado en las obras del señor Krug

Traducción de **Fernando Forero**
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

G. W. F. HEGEL

Presentación (a cargo de Fernando Forero)

Presentamos la primera versión en español del texto *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - dargestellt an den Werken des Herrn Krug's*, elaborado por G. W. F. Hegel y publicado en el *Kritisches Journal der Philosophie* que circuló en Jena entre 1801 y 1803. En la introducción a la revista en cuestión los entonces amigos Hegel y Schelling habían señalado que se proponían perfilar la filosofía especulativa en contraposición con la filosofía no especulativa. El ensayo que aquí traducimos fue publicado por Hegel en enero de 1802 y versa sobre W. T. Krug (1770-1842), un contemporáneo y compañero de él en la época. Este texto es uno de los primeros testimonios del pensamiento de Hegel, uno que le permitirá continuar perfilando su filosofía en relación con las perspectivas contemporáneas de la misma. *¿Qué se quiere decir con la expresión* «la pluma del señor Krug»? Según Krug, el idealismo fracasó en su exigencia de deducir «todo el sistema de nuestras representaciones». Para él, este proyecto se lograría y lo convencería si «algo poco», por ejemplo, «*la luna* con todas sus características» o también «su pluma» fuese deducida. La posición es de interés porque pone en evidencia un malentendido que no pocas veces se presenta en relación con el idealismo, y al que Fichte y Schelling (no Hegel) contribuyeron en algunas ocasiones a consolidar.

La malcomprensión consiste en que se asume que la filosofía especulativa, al reivindicar que encontró algo así como la fórmula del mundo en su totalidad desde la cual todo lo singular, hasta lo más inmediato como una pluma de ganzo que permite escribir y que alguien ahora mismo puede tener en la mano, podría ser realizado o deducido. Lo que se demanda a la filosofía especulativa es entonces que todo lo finito sea reclamado desde un infinito trascendente. Hegel señala que la filosofía especulativa pone en evidencia cómo el pensar engendra la estructura racional del mundo, pero no del mundo empírico, casual y accidental, pues esa sería una tergiversación que puede resultar fatal

en la medida en que asumiría que el pensar es una suerte de demiurgo que genera cosas materiales. Ya en este escrito Hegel muestra que la filosofía especulativa trabaja a un nivel lógico; no es que cree la realidad objetiva y empírica como si el pensar fuera un artesano que configura un mundo, como un demiurgo. De lo que se trata es de que el pensar despliegue la estructura conceptual de la realidad. El pensar especulativo se manifiesta y desenvuelve hasta el punto en que pone en evidencia una estructura conceptual que está presente en toda realidad objetiva. Los conceptos describen la totalidad de la realidad, de modo que se pueden mostrar en la realidad empírica de algo, pero no son primariamente empíricos.

La filosofía idealista no niega que haya perspectivas sobre las cosas y sobre los estados de cosas en los cuales se manifiestan contingencias puramente empíricas; lo que sostiene es que el pensar reconoce que, por ejemplo, no se puede comprender el sentido determinado de un hecho empírico casual sin tener previamente claridad sobre el sentido de lo que es conocer o sobre la necesidad del concepto que allí se presenta. En esta misma dirección, Hegel muestra contra el señor Krug que lo empírico no es el fundamento de lo conceptual, sino que el pensar especulativo va por su propio despliegue y que lo empírico solo se muestra desde allí. El punto de partida de la especulación no es lo desgajado y abstracto, sino el *logos*, lo real y concreto, desde donde lo casual se muestra como necesario, la parte como el todo. – En el fondo, el problema del señor Krug es que trata lo absoluto como si tuviera el mismo rango que lo contingente. Por lo mismo la filosofía especulativa no puede «deducir» su pluma, pero no porque no sea real su utilidad, sino por su casualidad irreductible.

Las versiones utilizadas para la presente traducción son el tomo dos dedicado a los escritos de Jena de las obras completas de Hegel editadas por Suhrkamp (Frankfurt am Main, 2016), y el tomo IV, publicado bajo el título *Jenaer kritische Schriften*, de las *Gesammelte Werke* de Hegel editadas por la Academia (Hamburg, Felix Meiner, 1968).

Por lo demás, agradezco a la Facultad de Humanidades de la Universidad Pedagógica Nacional por apoyar esta traducción mediante el proyecto de facultad «Hablemos de formación. Perspectivas desde Goethe y Hegel». También agradezco al profesor Jorge Aurelio Díaz por leer cuidadosamente la primera versión del texto, por sus muy acertadas recomendaciones a la traducción y por compartir conmigo su notable acervo filosófico e intelectual que fue decisivo para reconocer ciertos asuntos que el texto ponía en juego. Con el profesor Díaz tengo una deuda en toda mi formación y en especial ahora que me ha acompañado en el interesante oficio de traducir. Le doy gracias por su delicado y vivo apoyo.

Fernando Forero
Universidad Pedagógica Nacional (Colombia)

Cómo toma el sentido común a la filosofía – presentado en las obras del señor Krug[1]

I. *Cartas sobre la Doctrina de la ciencia*. Junto con un manual sobre la determinación de las creencias religiosas por parte de las mismas. Leipzig, Roch y Komp. Edit. 1800
II. *Cartas sobre el más reciente idealismo*. Una continuación de las Cartas sobre la Doctrina de la Ciencia. Leipzig en la librería de Heinr. Müller. 1801
III. *Esbozo de un nuevo Organon de la filosofía*, o intento sobre los principios del conocimiento filosófico. Por Wilh. Traugott Krug, profesor adjunto de la Facultad de Filosofía en Wittenberg. Τὶ πρῶτον ἐστὶν ἔργον τοῦ φιλοσοφοῦντος;—ἀποβάλειν οἴησιν. Arriano. Meissen y Lübben por K. F. W. Erbstein. 1801

Los esfuerzos filosóficos del señor Krug se dividen en dos vertientes, una de las cuales se dirige polémicamente contra el idealismo trascendental, mientras que la otra se refiere a lo que el señor Krug llama sus propias convicciones filosóficas.

Ahora bien, por lo que respecta al proceder polémico del señor Krug, se supone que el punto de vista que se da a sí mismo contra la Doctrina de la ciencia debe ser el del escepticismo (p. 5, Prefacio) y, en efecto, de una manera tan propia del escepticismo que el señor Krug no argumenta a partir de sus propias convicciones (por qué no, se hará evidente con ocasión de las cartas sobre el idealismo trascendental y, especialmente, del *Organon*, donde el autor expone sus propias convicciones), sino a partir de la Doctrina de la ciencia misma, y el señor Krug opina que con sus cartas se debe iniciar una investigación científica. Teniendo en cuenta el carácter subjetivo del pronunciamiento, es un verdadero placer escuchar la sobriedad, ecuanimidad y rectitud del autor. «La Doctrina de la ciencia», dice, «*ciertamente ha sido hasta ahora bastante* frágil, y *en su mayor parte* ha reprendido a sus oponentes en un tono bastante descortés; pero *no se puede negar* que *en algunos casos* se ha limitado a hacer uso del derecho a réplica, *y si* al hacerlo ha sobrepasado *de vez en cuando* las *fronteras* del mismo, esto *se debe* derivar *quizás más* del vigor con el que entró en el campo de batalla que de una disposición hostil». El autor no ha tomado parte hasta ahora en esta disputa, porque *creía que era su deber* examinar primero un sistema *más de cerca por sí mismo* antes de presentarse con una prueba abierta. Con la noble y caritativa conciencia de este deber cumplido, ahora trataba la Doctrina de la ciencia con *la atención que le era debida*, no se oponía a ella con rencorosas consecuencias, sino con razones, y, *si no se equivocaba del todo de sus adversarios*, no temía ningún trato contrario, pues tenía una opinión demasiado favorable de

1 En: *Kritisches Journal der Philosophie*, Vol. I, Parte 1, [enero] 1802; véase la reseña de Hegel en la *Erlanger Literaturzeitung*, p. 164 s.

ellos como para no esperar ser tratado de manera diferente. 'Si, *no obstante*, se viera engañado en sus esperanzas, *abandonaría sus investigaciones*; la justa y digna razón en este caso es que una disputa literaria conducida con calor apasionado *rara vez* produce *algo inteligente*, y al final sólo se da *un escándalo* a los espectadores, *que lleva a la ciencia y a sus custodios* (entre los que también se cuenta el señor Krug) *al descrédito público*'.

En la primera carta, el señor Krug nos dice lo que encuentra aceptable en el idealismo trascendental; explica en la p. 14 que no *encuentra* el yo tan *ridículo* ni tan *impensable* como algunos parecen encontrarlo; ¿Qué, entonces, pregunta él, es tan incoherente que pueda hacer gracia o *incluso* esbozar una sonrisa *a una persona inteligente*, si llamo yo a lo que pienso por *«abstración»* (así lo escribe el señor Krug)[2] de todo lo que no me pertenece? – *También le parece muy justificada la exigencia*: «Presta atención a ti mismo, aparta tu mirada de todo lo que te rodea y dirígete a tu interior»[3]. – *Además, no tenía nada en contra*, etc., *y finalmente no* podía *considerar* el idealismo como una teoría filosófica *tan peligrosa* como muchos parecen pensar que es. Desde estos puntos de vista, no sabe nada que se le pueda contraponer al «idealisme» trascendental (como declina el señor Krug: «organisme», «dogmatisme»; en genitivo: «idealismes», «organicismes», «realismes», etc.); *pero* si *tiene alguna otra debilidad*, se verá en lo que sigue.

Aquello en lo que el señor Krug da su aplauso al idealismo trascendental constituye el contenido de la primera carta; pero lo recorre todo ese tono presumido y autocomplaciente de la justicia y la sobriedad y este aburrimiento de los modales.

Pero lo que el señor Krug aporta contra la Doctrina de la ciencia, y lo que él llama un *examen detallado*, p. 79, va entre las páginas 24-52, pues la tercera carta sólo tiene que ver con los nombres de «idealisme», «dogmatisme» y «realisme»; es cierto que en lo esencial los nombres *no* son importantes, pero al contraponerse al «dogmatisme» se rompe ya de antemano, *por así decirlo*, la férula sobre todos y cada uno de los adversarios de la Doctrina de la ciencia, y precisamente por ello se niega todo acceso al espíritu de examen imparcial, al que, *después de todo*, se ha llamado tan a menudo y tan enfáticamente. – Para evitar ese peligro, el señor Krug divide el dogmatismo en términos materiales en idealismo, que niega la realidad del mundo exterior, y realismo, que *admite* y *afirma* la realidad; – pero esta división omite el idealismo trascendental, ya que no se limita a conceder –pues en los sistemas filosóficos no se trata

2 Krug escribe equívocamente *Abstrakzion* en lugar de *Abstraktion*; hay allí un error ortográfico. Vertemos «abstración» por *Abstrakzion*, en lugar de «abstracción» (que sería la traducción de *Abstraktion*), para seguir el juego de palabras (la ironía) de Hegel. Lo mismo cuenta para lo que sigue en este párrafo: Hegel señalará el modo equívoco como Krug emplea los términos «idealismo», «organismo», «dogmatismo», etc. En todo ello hay errores ortográficos, que hemos puesto en español. [*N. del T.*]

3 cf. Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, SW, Vol. I, p. 422.

de conceder–, sino que afirma la realidad del mundo exterior además de su idealidad, y la parte teórica de la Doctrina de la ciencia no va más allá de una deducción de la realidad del mundo exterior.

El examen detallado en sí mismo (pp. 24-52) de la Doctrina de la ciencia se dirige a un solo punto, a saber, que el señor Krug no puede soportar la limitación del yo: *«*Pues se supone que el yo se *limita* a sí mismo, y no *con libertad y arbitrariedad* (una buena composición), sino *según una ley inmanente de su propia esencia»*; y, sin embargo, el fundamento de la autenticidad del idealismo trascendental se basa en el interés de la independencia; y también yo, dice el señor Krug, estoy muy interesado *en mi independencia* junto con el amigo al que dirige estas cartas y con el autor de la *Doctrina de la ciencia*; que Fichte se haya asociado con el señor Krug y con su amigo como parte interesada común en la independencia del señor Krug, tal y como el señor Krug relata aquí, era algo desconocido por el público. Sin embargo, para el interés de esta independencia, es completamente irrelevante si el yo actúa necesariamente, tal como lo hace, ya sea mediante su naturaleza externa o por una naturaleza interna. El señor Krug compara al yo que actúa por necesidad natural interior y al yo que está determinado por una naturaleza exterior a nosotros, al primero con una simple flauta tocada por un artista, al segundo con un reloj-flauta que produce tonos armoniosos *por sí mismos*.

De ello se desprende *también suficientemente* que la obligatoriedad del pensamiento idealista no habría que tomarla tan en serio; toda teoría filosófica puede estar relacionada con una buena voluntad y una disposición moral (en cambio, el antropomorfismo de la imaginación, el politeísmo, p. 112, es una abominación tanto mayor para él; lo declara totalmente incompatible con la moralidad). Aunque el interés de la independencia no quede suficientemente satisfecho por el idealismo trascendental, ha ganado mucho para el interés *especulativo* de la razón; aquí todo es luz y claridad, el yo deja y ve surgir todo ante sus ojos; pero la tarea principal no está resuelta. El señor Krug, por ejemplo, ve a dos personas, un europeo y un moro, y se siente obligado a imaginar a uno con la piel blanca y al otro con la piel negra; o quisiera salvar a un individuo de un peligro mortal, pero las inundaciones son furiosas o las llamas arden, etc. – en la incomprensibilidad de las barreras, la Doctrina de la ciencia permanece atascada, como *se presupone* de toda filosofía.

La última carta en la que el señor Krug opina, en forma barata y sabia, sobre la concordancia y discordancia del sistema kantiano, diciendo que sería mejor, por el momento, abstenerse por completo de juzgar en este asunto, la termina con la expresión: *ignavum fucos pecus a praesepibus arce*[4], que probablemente sigue siendo aplicable a muchas personas en las que el señor Krug no estaba pensando cuando lo escribió.

4 «Expulsa del pesebre a los zánganos, al ganado perezoso»; cf. Virgilio, Geórgica IV, 168.

Es bastante similar el lado polémico del contenido de las *Cartas sobre el más reciente idealismo*, dirigidas contra el sistema de la filosofía trascendental de Schelling; – sólo que el autor dice en el prefacio que aquí se ha dado un paso más en cuanto a la exposición *abierta* de sus propias convicciones.

También hay que contar en la apertura de la exposición con el hecho de que el señor Krug presenta aquí sus objeciones con más audacia y demuestra en el sistema de Schelling – no es en realidad previsible cómo el señor Krug pueda llamarlo *nuestro* idealista trascendental– incoherencias imperdonables, contradicciones palpables, *sinsentidos*, etc.

El señor Krug parece haber visto alguna luz sobre la *limitación* originaria, a partir de la construcción de los modos de acción del yo desde las actividades contrapuestas o desde la diferencia originaria, y el señor Krug no se deja oír sobre la necesidad absoluta de poner la razón como sujeto y objeto y, por tanto, la limitación. Pero tanto más se adhiere ahora a la *determinación* que se admite como lo inexplicable e inconcebible de la filosofía.

En primer lugar, le parece contradictorio que en la filosofía no se deba presuponer nada en absoluto y, sin embargo, se presuponga el absoluto A = A como identidad absoluta y como diferencia a partir de la cual se construye toda finitud.

Esta contradicción es precisamente la que el entendimiento común encontrará siempre en la filosofía; el entendimiento común coloca lo absoluto exactamente en el mismo rango que lo finito y extiende a lo absoluto las exigencias que se hacen con respecto a lo finito. En filosofía, pues, se exige que no se proponga nada sin demostrar; el entendimiento común encuentra inmediatamente la inconsistencia que se ha cometido, encuentra que el absoluto no ha sido demostrado; – con la idea de lo absoluto se pone inmediatamente su ser, pero el entendimiento común sabe objetar: puede muy bien pensar en algo, hacerse una idea de algo, sin que sea necesario que este pensamiento de algo tenga al mismo tiempo una existencia, etc. Así, el señor Krug le reprochará a la geometría que no sea una ciencia completa en sí misma como lo pretende, pues no demuestra la existencia de un espacio infinito en el que traza sus líneas. – ¿O considera el señor Krug que Dios o el Absoluto es una especie de hipótesis de la que es culpable la filosofía, al igual que una física se permite la hipótesis de un espacio vacío, una materia magnética, eléctrica, etc., en lugar de la cual otra física puede a su vez volver a establecer otras hipótesis?

La *segunda* incoherencia que le llama la atención al señor Krug es que se promete que todo el sistema de nuestras representaciones debe ser deducido; y aunque él mismo ha encontrado un pasaje en el idealismo trascendental en el que se explica expresamente el significado de esta promesa, sin embargo no puede abstenerse una vez de olvidar por completo que aquí estamos hablando de filosofía. El señor Krug no puede abstenerse de entender el asunto como la plebe más mezquina y de exigir que se deduzcan todos los perros y gatos, sí, incluso la pluma del señor Krug, y como esto no sucede, se le ocurre que

habría que recordarle a su amigo el parto del monte y el muy pequeño ratoncito[5]; *uno* no *tendría* que haber dado la apariencia de querer deducir todo el sistema de representaciones.

Es gracioso ver que el señor Krug, por lo demás tan delicado, sin embargo no quiere tomar al pie de la letra al filósofo que se otorga a sí mismo la apariencia de un maestro en filosofía; sino que solo exige *algo poco*, únicamente la deducción con una representación determinada, por ejemplo, de *la luna* con todos sus rasgos, o de una rosa, de un caballo, de un perro, o de la madera, del hierro, de la arcilla, de un roble, o incluso sólo de su pluma. Pareciera como si el señor Krug quisiera facilitarles las cosas a los idealistas con tales exigencias, con sólo entregarles un punto subordinado del sistema solar, la luna, o, como algo aún más ligero, su pluma. Pero, ¿no capta el señor Krug que las determinaciones inasibles en el idealismo trascendental pertenecen a la filosofía de la naturaleza, de cuya diferencia con el idealismo trascendental parece no saber nada en absoluto, en la medida en que no se puede hablar de ellas en filosofía –como tampoco de la pluma del señor Krug? En este último puede encontrar una «deductión» [Dedukzion] (una palabra cuyo significado sirve aquí tan poco como su ortografía) de una de esas cosas que propone, del hierro. ¿Tiene el señor Krug una concepción tan escasa de la construcción filosófica como para pensar que la luna puede ser comprendida sin el conjunto del sistema solar, y tiene una representación tan débil de este sistema solar como para no ver que el reconocimiento de este sistema es la tarea más alta y elevada de la razón? Si el señor Krug hablara de la grandeza de esta tarea particular, o si hablara de lo que es en primer lugar el interés de la filosofía en el momento actual, es decir, colocar una vez más a Dios absolutamente al frente de la filosofía como único fundamento de todo, como único *principium essendi* y *cognoscendi*, después de haberlo colocado durante mucho tiempo *al lado* de otras finitudes o al final como un postulado que procede de una finitud absoluta, –si tenía una idea remota de esto, ¿cómo se le podía ocurrir entonces exigir la deducción filosófica de su pluma? Un perro, un roble, un caballo, una caña, son por supuesto, como un Moisés, Alejandro, Ciro, Jesús, etc., algo más excelso, y ambos conjuntos de organizaciones están más cerca de la filosofía que la pluma del señor Krug y las obras filosóficas escritas por él; la filosofía de la naturaleza le instruye sobre cómo comprender las organizaciones de un roble, de una rosa, de un perro y de un gato, y si tiene el deseo y el celo de contraer su individualidad humana al nivel de la vida de una rosa o de un perro para comprender y captar plenamente el ser vivo de los mismos, puede hacer el intento, pero no puede esperar que otros lo hagan; sería mejor que tratara de ampliar su ser a las más grandes individualidades de

5 Referencia al comentario de Erasmo a un famoso adagio de origen griego: «Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus», que sería algo como «parieron los montes, nació un ridículo ratón». Adagio I ix 14. *N. del T.*

un Ciro, Moisés, Alejandro, Jesús, etc., o incluso únicamente del gran orador Cicerón, así no podría dejar de captar su necesidad y estimar que estas individualidades[6], así como la serie de fenómenos del espíritu del mundo llamada historia, son más aptas para una construcción; pero tendría que abstenerse por completo de la exigencia de deducción de su pluma para este fin, y por su ignorancia de tales cosas no tendría que preocuparse más del idealismo.

El señor Krug cree haber hecho un hallazgo extremadamente bueno con esta exigencia de deducción de algo tan determinado; se considera así completamente protegido contra el idealismo y piensa que, resolviendo este problema, el sistema idealista más reciente podría quedar a salvo de todas las anteriores objeciones; él, al menos, no dudaría en firmar inmediatamente todo el sistema con su pluma deducida; pero también está convencido de antemano de que ningún idealista del mundo haría siquiera el intento de hacerlo.

Para que se entienda bien su objeción, presenta, *por ejemplo*, a partir de la p. 34, su entendimiento del hombre en una serie de problemas ingenuos que el idealismo trascendental difícilmente podrá resolver. Tales cosas son entonces que nos vemos obligados a imaginar que nacimos en un momento determinado, que morimos en un momento determinado, que también recibimos noticias diarias a través de los periódicos de lo que ocurre en el mundo donde no estamos, etc. – Que, si la organización es el producto de la inteligencia, no se ve cómo el investigador de la naturaleza pueda llegar a regiones en las que descubre nuevas plantas, cómo necesita recorrer la tierra, etc., ni cómo la inteligencia puede producir un ciego, la enfermedad, la muerte, – en resumen, es bastante torpe no contarse entre los *fucos* [zánganos] y, sin embargo, hablar únicamente desde este tono del más mezquino sentido común. – El señor Krug aclara que ninguna falsa vergüenza le impide presentar sus objeciones, que busca sinceramente la verdad; porque no puede en absoluto pensar en la acción o en el hacer sin el ser, «por lo que soy –dice– quizás por esa misma razón absolutamente incapaz de filosofar; pero no puedo evitar que sea así, y prefiero confesar esa incapacidad que fingir una convicción que no tengo»; – pero no se presenta ninguna alternativa, ni para fingir ni para derramar el sentido común sobre la filosofía. – Además de estas contradicciones en general que descubre el señor Krug de que todo debe deducirse en el idealismo trascendental y, sin embargo, no se deducen los perros y los caballos, encuentra aún otras juntando pasajes individuales del sistema en los que se habla de puntos de vista muy diferentes y exclamando luego sobre la contradicción, como en la p. 90, con las palabras de los judíos: «Ahora bien, ¿qué otro testimonio necesitamos de que *nuestro* sistema es un idealismo trascendental dogmático? Lo hemos oído de su propia boca»[7].

6 A: «y la construcción de estos individuos».

7 Referencia a la respuesta dada por los judíos a la pregunta de Pilatos en el evangelio de Lucas 27, 11. [*N. del T.*]

Uno de los pasajes que destaca el señor Krug habla de la limitación originaria o del yo que se pone en contraposición como sujeto y objeto, por lo que se dice que un sistema que suprima este fundamento sería un idealismo trascendental dogmático. El otro pasaje se refiere a la época del desarrollo de la autoconciencia, en la que lo subjetivo y lo objetivo se separan para el yo mismo; para este punto de separación el límite no se encuentra ni en el yo, que ahora está determinado como subjetivo, ni en la cosa, – no se encuentra, así se expresa, en ninguna parte, es simplemente porque lo es; aparecerá simplemente como accidental con respecto tanto al yo como a la cosa. El señor Krug lo explica así: no hay ningún fundamento para la limitación.

De tales aclaraciones se ve que el señor Krug no conoce ni siquiera de manera superficial el sistema, del que declara que es su obligación examinarlo a fondo antes de atreverse a juzgarlo abiertamente; por lo demás, si supiera que la conciencia debe construirse, podría saber de antemano, sin necesidad de buscar un lugar especial, que debe ocurrir una acción de la inteligencia en la que el límite para el yo y la cosa aparece como accidental, como sin fundamento.

Después de haber exhibido el modo de examen del señor Krug, hay que mencionar que al final de las *Cartas sobre la Doctrina de la ciencia*, desde la p. 61 hasta el final, se adjunta como apéndice un tratado sobre la creencia religiosa, y a éste un apéndice y de nuevo una adición; el conjunto se refiere a los ensayos de Fichte sobre la religión. Puesto que el señor Krug declara aquí expresamente –lo que hace sin ninguna explicación expresa– que quiere dejar totalmente al margen en esta investigación el punto de vista trascendental, que sólo puede ser propio del filósofo como tal y que ya ha sido *examinado* por él detenidamente (nos encontramos con que el señor Krug no ha hablado de él en modo alguno), no tenemos entonces nada que decir sobre estas elucubraciones del corazón y del entendimiento humano. Son particularmente penetrantes los arrebatos de su ardiente celo contra los paganos y su más crasa superstición, que es rotundamente contraria a la religión del buen comportamiento; van en contra del hecho de que en uno de los ensayos de la Revista filosófica se diga –con lo que el señor Krug considera un cierto atrevimiento poco compatible con la dignidad del tema– que la religión puede coexistir tanto con el politeísmo y el antropomorfismo como con el etc.; ¡a qué aventuras, exclama el señor Krug, no puede tentar incluso a una buena cabeza la adicción a brillar a través de las paradojas!

En cuanto a las *propias convicciones* del señor Krug, pide «un examen especial de las mismas, ya que está ocupado con una nueva *filosofía fundamental*, en la que tal examen *podría quizá serle de utilidad*»; sólo en las *Cartas sobre el idealismo trascendental* y en el *Organon* el señor Krug se manifiesta al respecto, lat. *urceus exit*[8] (el ánfora real, sin embargo, va a ser una obra sobre toda la filosofía en 8

8 La expresión se refiere a un verso de Horacio *Ars poetica* 21-22: «Se comenzó a modelar un ánfora. ¿Por qué al girar el torno sale un cántaro?» [*N. del T.*]

volúmenes, a saber, 7 volúmenes de contenido y un volumen de índice de materias, a lo cual el señor Krug le añade el esbozo del *Organon* como una corona). Para captar el punto central de estas convicciones, tomamos lo que el señor Krug denomina lo principal de las mismas o su sistema; pues en nuestra conciencia (*Organon*, p. 75) hay una síntesis trascendental originaria entre lo real y lo ideal, y aquel sistema que reconoce y afirma esta síntesis trascendental sin querer explicarla –porque para explicarla habría que partir de lo uno o de lo otro, y superar así la síntesis misma– lo denomina sintetismo trascendental, que es entonces realismo trascendental e idealismo trascendental en inseparable conjunción. – Son palabras que no suenan mal. Sólo hay que examinar cómo comprende realmente el señor Krug esta síntesis de lo real y lo ideal; porque la palabra síntesis no aclara el asunto. Según el *Organon,* p. 25, la síntesis originaria es la conciencia; la conciencia, sin embargo, no es el yo, sino que está *en el* yo.

Escuchemos al señor Krug hablar más sobre el yo; en todas partes es un entusiasta mecenas del yo contra los adversarios de la Doctrina de la ciencia, no tiene nada contra el yo como punto de partida de la filosofía; toda ridiculización del mismo es mezquina y de mal gusto, etc. Asimismo, hace del yo el verdadero principio del conocimiento; comenta que el idealismo trascendental se sustenta en la independencia del yo *o de la razón* y que él mismo está interesado en esta independencia. En el señor Krug, sin embargo, el yo se separa de la razón; sólo aparecen en esta narración el uno como aclaración del otro; por lo demás, en las tres obras que nos ocupan, en la medida en que tienen alguna conexión con la filosofía, *tampoco la palabra* razón es utilizada por el señor Krug; salvo en las *Cartas sobre la Doctrina de la ciencia*, se la encuentra algunas veces en genitivo o p. 45 en un sentido similar – (sobre lo que también llamamos la atención del señor Krug, para que no encuentre en los siete volúmenes de las ciencias filosóficas que la razón no aparece en modo alguno o sólo en genitivo y, por lo tanto, este asunto no se encontraría en el índice de materias, el octavo volumen). El señor Krug ha superado esta conformación del yo o de la razón, pues la razón no podría convertirse en una cosa; pero que el yo sea una cosa es uno de los principios fundamentales de este sintetismo, que él demuestra frecuente y elegantemente (p. 80 sobre el idealismo trascendental): donde *percibimos* un actuar, *tenemos* que suponer también un actuante, esto es, *por así decir*, establecer un sujeto con cierta realidad del que procede la acción; o en el *Organon*: hay un yo que es el *sujeto* de la actividad, *pues* la realidad efectiva sin sujeto de la actividad no puede ser pensada, *como a cualquiera*, asegura el señor Krug, le *será enseñado* por su conciencia *en cuanto quiera hacer el intento de pensar algo*. El señor Krug da una especie de prueba de que el *principium essendi* o el principio real del conocimiento es un sujeto cognoscente; *porque*, dice, si no hubiera tal sujeto *allí*, no habría conocimiento.

Ahora en esta *cosa* está la conciencia, y esta conciencia es una colección de infinitos asuntos. El señor Krug cuenta entre ellos un principio de no

contradicción, un cierto principio práctico, a saber, la ley ética, además un Alejandro que fue un gran héroe, un Cicerón que fue un gran orador, y un número infinito de cosas de este tipo (p. 14), –cosas todas que no están contenidas en la proposición Yo = Yo o A = A y que a su vez significan hechos múltiples de la conciencia. Estos hechos infinitamente múltiples de la conciencia se encuentran, en efecto, todos en el yo, en el que entran de manera inaprehensible, pero por supuesto como un caos sin ninguna unidad ni orden: todo está revuelto como los excrementos de los ratones y el cilantro[9].

Entonces interviene una razón en el genitivo y aporta (p. 76 y s.) una unidad formal, ordena la confusión y la une subordinándola a un determinado principio como su punto de unificación; – no como si todos los conocimientos individuales pudieran y debieran derivarse de él según su *contenido*, sino que sólo los conocimientos individuales en su multiplicidad deben referirse a él como a una cierta unidad, *al igual* que en una bóveda todo se refiere a la piedra angular como el punto más alto y último de la unificación, aunque este punto no puede contener al mismo tiempo el fundamento de la bóveda en sí mismo; – y *tal vez*, opina el señor Krug, la doctrina de la ciencia tenía precisamente esto en mente cuando colocó la proposición Yo = Yo en la cima de sus investigaciones, y este A = A sería una representación simbólica de esa armonía, el más alto principio formal de la filosofía, que, sin embargo, ya presupone principios materiales en otras partes, hechos de conciencia aprehendidos en conceptos y representados en proposiciones. – Ese *tal vez* hace honor a la precaución del señor Krug; ciertamente no quería asegurarlo.

Ahora se ve también que cuando el señor Krug se volvió contra el idealismo trascendental a causa de su limitación original, no se preocupaba por la liberación de la limitación, sino por encontrar en él una licencia para la infinita cantidad de limitaciones de la conciencia empírica y mostrar que este sistema no era ni un pelo mejor que su sintetismo, que establece una cantidad infinita de limitaciones de la conciencia; por su parte, el señor Krug (*Cartas sobre el idealismo trascendental*) sostiene que de ningún modo es una deshonra para el filósofo admitir de entrada que hay cosas más elevadas que toda la sabiduría humana; – querer salir de su conciencia y estar más allá de ella le parece tanto como querer superar su conciencia y, sin embargo, retenerla en el mismo acto por el que es superada. – Pero, ¿piensa el señor Krug que la reflexión filosófica es otra cosa que la superación de la conciencia y la retención de la misma en un mismo acto?

Al hacer de la conciencia empírica el principio de su especulación, el señor Krug se cree con todo derecho a pensar que lo que encuentra en su conciencia empírica debe ser completamente cierto; debe pensar el yo como cosa, y por lo tanto es una cosa. Ponemos como real lo que tenemos que pensar como necesario; así es como han procedido los físicos y los matemáticos en sus ciencias

9 Goethe, *Ein Fastnachtsspiel von Pater Brey*.

desde tiempos inmemoriales (p. 82), y nadie hasta hoy les ha reprochado este procedimiento; sí, ¡hasta el idealismo trascendental procede así en cientos de lugares! ¿Por qué no se les permite a los opositores hacerlo?, *¿ego homuncio non fecerim*?[10] – Sólo que el señor Krug olvida que cuando las matemáticas, la física y el idealismo se preguntan qué hay que pensar, no se dirigen a la conciencia empírica en la que se mueven los perros y los gatos, las plumas del señor Krug y el gran orador Cicerón, etc. – De acuerdo con lo dicho hasta ahora, el sintetismo del señor Krug debe pensarse de la siguiente manera: imaginemos una jarra[11] en la que el agua reinholdiana, la cerveza añeja kantiana, el almíbar iluminador llamado berlinismo y otros ingredientes semejantes están contenidos por alguna casualidad como hechos; la jarra (*Krug*) es lo sintético de estos = yo; pero ahora alguien interviene y aporta una unidad a ese revoltijo separando las cosas, oliendo y saboreando una tras otra o, como se debe hacer esto, principalmente escuchando de otros lo que ha sucedido, y ahora haciendo una narración de ello; esto es ahora la unidad formal o la conciencia filosófica.

Esta es la esencia del sintetismo krugiano, y no es tan fácil de descubrir, por más que esté ahí abierta y flagrantemente, ya que este sistema, como debe hacer un verdadero sistema filosófico, abarca a todos los demás por igual dentro de sí mismo: puesto que el ser y el pensar están unidos en la conciencia empírica de un modo inconcebible, de modo que una filosofía verdadera, sobria y modesta no debe ir más allá, el señor Krug considera que su sistema es de un mismo parecer con el de Jacobi; no le faltan los conceptos kantianos *a priori*, y, como hemos visto, es también un entusiasta mecenas del yo del idealismo.

Además, en lo que se refiere a la consideración histórica de lo propio de este sistema, se recuerda necesariamente el sistema más antiguo y bastante idéntico del señor [C. C. E.] Schmid (*Philosophisches Journal*, año 1795, cuaderno 10) (como también el reseñador del *Organon* en la *Allgemeine LiteraturZeitung* [1801, Vol. 3, nº 207]), un sistema del que no se podía pensar que, después de que el propio inventor del mismo hubiera renunciado a su ejecución, fuera despertado nuevamente de su ruina por otro. Se ha cumplido lo que Fichte predijo entonces (*Philosophisches Journal*, año 1795, cuaderno 12)[12], que este descubrimiento habrá sin duda de ser utilizado; sólo cabe esperar que quienes lo utilicen le dejen al verdadero inventor el honor de inventar y, como él prefiere, el honor de encontrar, y se comporten mejor con él que con otro célebre escritor de filosofía, cuyos escritos son la verdadera fuente de su kantianismo y a quien, sin embargo, sólo unos pocos muestran la gratitud debida. – El señor Krug no

10 «... ¿acaso no debería hacerlo yo, hombrecillo?», cf. Terencio, El Eunuco, v. 590 s.

11 Hay aquí un juego de palabras. En alemán el nombre del señor Krug es el mismo que se emplea para el objeto jarra (der *Krug*). [*N. del T.*]

12 «Comparación con los datos del sistema de la Doctrina de la ciencia del Prof. Schmid», SW, vol. II, p. 421 y ss.

es del todo culpable de este error de ingratitud contra Reinhold, pero éste está lejos de recibir toda la justicia. En su *Organon*, p. 33, el señor Krug dice que la *Teoría*[13], cuando postulaba la conciencia como fundamento del conocimiento filosófico, *no* estaba en *realidad tan alejada* de la verdad como han afirmado algunos de sus críticos; pero sólo se equivocó (el señor Krug ha dado en el blanco) al presuponer que todo el conocimiento filosófico debe edificarse o derivarse de un solo hecho de conciencia. Pero a decir verdad el señor Krug comete una injusticia con la *Teoría*, pues con la concreción de las representaciones, que también está contenida en ese único principio de conciencia, debe entrar la multitud de hechos de conciencia tan infinitamente múltiples como el señor Krug puede exigir que sean.

Además, Fichte dijo de este mismo sistema del sintetismo que correspondía extraordinariamente a la necesidad más urgente de la época; la filosofía de Kant había causado furor, y muchos buscaban algo especial detrás de ella. A través de ese sistema se eliminan todas las dificultades de una vez; el mundo está allí listo sin que intervenga la razón. El idealismo crítico adquiere un significado *tan fácil* de captar; con él no se afirma nada más que la *capacidad de llevar nuestro conocimiento a un sistema*. – Ahora que hemos obtenido la explicación, solo queda lo maravilloso de cómo ha podido surgir tanto ruido sobre la nada, cómo Kant ha podido hacer tan poderosos preparativos para demostrar la sencillísima proposición de que podemos razonar sobre las cosas del mundo. – Lo que se hizo entonces con respecto a Kant, el señor Krug lo ha realizado para el sistema fichteano, mostrando que yo = yo significa el principio de la identidad originaria del yo, de la que sólo nos puede instruir la conciencia de nosotros mismos que *acompaña todas mis* actividades y a través de la cual las reconozco como *mi* actividad; en resumen, que la identidad hay que situarla en el hecho de que todos los hechos de conciencia están *en mí* y en ningún extraño. – Sin embargo, el señor Krug se contenta con presentar esta explicación de Yo = Yo con un *tal vez*, pues «tal vez» Yo = Yo también podría querer expresar otra cosa.

En el tercer parágrafo en el que demuestra que debe haber un solo principio real, el yo, pero varios principios ideales, el señor Krug sienta en detalle las bases de esta filosofía fundamental de sus convicciones; en la continuación, pp. 19 y 77, afirma haber *exhibido* aquí la mayoría de los principios; sin embargo, el comienzo de la nota final de este parágrafo, p. 15, dice lo siguiente: «*Dudo mucho*, por tanto, de que uno [como opina Schelling] salga alguna vez del círculo mágico en el que nos sitúa la investigación de los principios del conocimiento filosófico, por la suposición de un principio absoluto supremo que exprese todo el contenido y toda la forma de la filosofía, etc.» (de Schelling, *Sobre la posibilidad*

13 K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Praga y Jena 1789.

de la forma de la filosofía en general [Tübingen 1795, p. 18]). Si el señor Krug quiere basar una obra de 8 volúmenes de ciencia filosófica en esto, ¿cómo puede su modestia y sobriedad seducirle hasta el punto de que, habiendo demostrado el principio de sus convicciones, *sólo dude* del principio contrapuesto?

Con un hecho principal de la conciencia, a saber, el mundo exterior, el señor Krug no llega más allá de extraer el resultado, p. 40, de que si la suposición de la realidad del mundo exterior no puede demostrarse directamente, sin embargo, indirectamente, es decir, por medio de la reflexión sobre la afirmación recíproca, se puede decir *mucho* para la justificación de esa creencia; a saber, que esta creencia y presuposición es tan necesaria y natural para todo hombre que incluso el idealista más resuelto no puede desprenderse de ella, *pues cree en ella tan pronto como no especula*. – Y de esto se deduce, p. 47, que la creencia en el mundo objetivo es mucho *más racional* que la afirmación de lo contrario.

Las simples y populares representaciones expuestas, en las que consiste el sintetismo, las ha constreñido el señor Krug en botas españolas[14] de principios reales y de principios formales ideales, así como también de principios materiales ideales, ha citado con diligencia escritos de Fichte, de Schelling, el *Philosophisches Journal*, sus propias obras, ha dividido el todo en parágrafos y notas especiales No. 1, 2, 3, etc. –en resumen, mediante todos estos artificios la causa de su sentido común se ve de nuevo privada de parte de la popularidad e inteligibilidad que tiene en sí misma y que constituye uno de sus principales méritos, hasta el punto de que, si este sentido común puesto en parágrafos fuera realmente filosofía, habría que lamentar nuestros tiempos y nuestras costumbres, que no le permiten dirigirse, como Sócrates, a todo hombre distinguido y común; el señor Krug debería conseguir en poco tiempo que todo el público no formado se convierta en filósofo. Esta filosofía es también excelente para los escépticos, como el propio señor Krug se da cuenta: «Si yo –dice– sólo he aprehendido correctamente los hechos de mi conciencia y los he presentado de forma comprensible, ningún filósofo del mundo podría negar los principios que he establecido; incluso el escéptico tendrá que admitirlos».

Cuando el señor Krug indica al final del *Organon* (donde también se nos señala que este Organon no es todavía realmente el Organon) que, si sus principios tuvieran la suerte de recibir el aplauso de los entendidos, no tendría inconveniente en elaborar un sistema de filosofía en ocho volúmenes, como ya había hecho saber a sus amigos en un anuncio privado, – sólo le damos a considerar, por un lado, que en siete volúmenes, por supuesto, se puede exponer un buen número de hechos de conciencia, pero que no es previsible cómo

14 La expresión «botas españolas» refiere a un aparato de tortura empleado por la Inquisición en el que, según cuentan las crónicas, se vertía agua hirviendo sobre las botas, con lo cual se empapaba el cuero; después las piernas y pies del prisionero, sentado y amordazado en una silla, entraban a esas grandes botas de hierro o cobre atadas al suelo. [*N. del T.*]

incluirá en ellos los *infinitamente* múltiples hechos de conciencia filosófica, entre los que cuenta también que «ha habido un gran orador llamado Cicerón, y un gran guerrero llamado Alejandro», etc.; – por otra parte, si siete volúmenes no bastan para estos hechos, ¿dónde quedará espacio para filosofar sobre estos asuntos, ya que el octavo volumen, según la p. 112, está destinado a la literatura de la filosofía y a un índice de los asuntos filosóficos de los siete volúmenes?

artículos

Una concepción hegeliana de la amnistía*

A Hegelian Conception of Amnesty

JUAN PABLO MAÑALICH R.
Profesor titular
Departamento de Ciencias Penales
Facultad de Derecho, Universidad de Chile
jpmanalich@derecho.uchile.cl

* Versiones preliminares de este trabajo fueron presentadas en el I Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos, dedicado al tema «Hegel y lo político» y que tuvo lugar en Santiago desde el 7 al 9 de noviembre de 2022, así como en el seminario «Hegel: la actualidad de su filosofía jurídica y política», celebrado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile el 21 de diciembre del mismo año. Agradezco a las y los participantes en ambos foros por las observaciones y objeciones formuladas.

Resumen: El artículo presenta una aproximación a la institución de la amnistía basada en la concepción de la prerrogativa de «gracia» como potestad soberana que Hegel articula en su *Filosofía del Derecho*. Tras dar cuenta de su carácter políticamente problemático, se examina cómo la potestad de amnistiar, así entendida, puede ser integrada en un esquema constitucional de división de poderes, lo cual exige considerar el mérito de la usual identificación del «derecho de gracia» con un resabio monárquico. A partir de ello, el artículo se centra en las implicaciones jurídico-políticas de que en semejante manifestación de la «majestad del espíritu» se vea reflejada una esfera «más elevada» que aquella en la cual se encuentra situado su ejercicio. La indagación acerca de la función de la gracia como reflejo (marginal), en el nivel de desenvolvimiento del espíritu *objetivo*, del pleno reconocimiento recíproco en el que consiste el espíritu *absoluto* hace posible resignificar la institución de la amnistía como un señalamiento de la finitud de lo jurídico.

Palabras clave: gracia (*Gnade*), amnistía, crimen y pena, reconocimiento recíproco

Abstract: The article presents an account of the institution of amnesty based on the conception of the prerogative of «grace» qua sovereign power that Hegel articulates in his *Philosophy of Right*. After illustrating its politically problematic character, I examine how the power to grant amnesties, thus understood, can be integrated into a constitutional scheme of division of powers, which requires considering the merit of the usual identification of the «right of grace» with a monarchical remnant. On this basis, the article focuses on the legal-political implications of such a manifestation of the «majesty of spirit» reflecting a «higher» sphere than the one in which its exercise is situated. The inquiry into the function of grace as a (marginal) reflection, at the level of the unfolding of *objective* spirit, of the full reciprocal recognition in which *absolute* spirit consists makes it possible to redefine the institution of amnesty as a mark of the finitude of the juridical realm.

Keywords: mercy (*Gnade*), amnesty, crime and punishment, reciprocal recognition.

Lo que hace un hombre es como si lo
hicieran todos los hombres.
(Jorge Luis Borges, *La forma de la espada*)

1. La amnistía como institución problemática

La palabra «amnistía», que designa un particular arreglo institucional de naturaleza jurídico-política, se ha vuelto distintivamente incómoda al interior de sociedades organizadas en la forma propia de lo que aún damos en llamar «democracia liberal»[1]. En el contexto chileno, esa incomodidad es reconocible en la resistencia de los promotores de la iniciativa orientada a conceder un indulto general a favor de los llamados «presos de la revuelta» –en rigor: a favor de personas a las que fueran imputables delitos de cierta índole que hubieran sido perpetrados en el marco del «estallido social» detonado el 18 de octubre de 2019– a valerse de la voz «amnistía» para etiquetar el correspondiente proyecto de ley[2]. Esto, a pesar de que esta última era la (única) denominación técnicamente adecuada, en consideración a los propósitos perseguidos a través de esa misma iniciativa, lo cual quedó explícitamente reconocido en la exposición de motivos contenida en la moción suscrita por los congresistas que la impulsaban:

> Proponemos un proyecto de ley de indulto general que de manera excepcional y para el caso de las personas beneficiadas que indica, extiende la

1 Para una exploración crítica de esta noción, centrada en la tensión existente entre el liberalismo y la democracia como proyectos y tradiciones políticas, MAÑALICH, J. P., «¿Democracia liberal o libertad democrática?», *Estudios Públicos*, N° 134, 2014, pp. 157ss.

2 Proyecto de ley promovido mediante moción de 9 de diciembre de 2020, correspondiente al boletín N° 13.941-17.

> aplicación de este instrumento jurídico para lograr como efecto la extinción de la responsabilidad penal y la remisión de la pena, cuando corresponda, […] en un sentido similar al efecto doctrinario atribuido a una amnistía donde se perdona el delito, la pena y sus efectos legales, cuestión jurídicamente viable al tener el indulto jerarquía legal.

¿Qué puede explicar esta opción por eludir la palabra «amnistía» para denominar algo que, en atención a los efectos jurídicos que a través de ello se buscaba producir, no era sino un proyecto de ley de amnistía? Parece fundada la conjetura de que a esa opción subyace el trauma que evoca el término así –y por eso– eludido. En el discurso político chileno, el significado de la palabra «amnistía» ha quedado anclado a la fisonomía de la autoamnistía que el régimen dictatorial de Pinochet implementó a través del decreto ley 2191, que –más allá de unas cuantas excepciones– cubría prácticamente la totalidad de los crímenes perpetrados por los agentes de los aparatos represivos del Estado a contar del 11 de septiembre de 1973 y no más allá del 10 de marzo de 1978[3].

Hace un poco más de una década pude publicar un libro que pretendía examinar las claves fundamentales de nuestra experiencia –por no decir: de nuestro *experimento*– de justicia transicional, para así impugnar lo que me parecía apto caracterizar como la validación de una *ideología de la reconciliación*[4]. Ello iba de la mano de un esfuerzo por «ir al rescate de la noción de amnistía», en el entendido de que en ella encontramos algunas premisas imprescindibles para pensar acerca del derecho y sus límites[5]. Lo sucedido con el proyecto del mal llamado «indulto (general)» para los presos de la revuelta vuelve obvio que, a la luz del propósito de rehabilitar la institución de la amnistía en el debate jurídico-político chileno, el libro resultó ser un fracaso. Pero esa rehabilitación sigue teniendo importancia. Y con esto llegamos a Hegel. ¿Por qué? Porque, tal como ese mismo libro pretendía documentar, el aparato conceptual mejor aspectado para volver a pensar rigurosa y radicalmente acerca de la institución de la amnistía puede ser extraído de su *Filosofía del derecho*, de 1821. Esto pasa, crucialmente, por advertir que una amnistía representa el resultado del

3 Para una informativa reseña de la génesis y el alcance del decreto ley en cuestión, véase CORREA, C., «El Decreto Ley de Amnistía: orígenes, aplicación y debate sobre su validez», en VELOSO, P. (ed.), *Justicia, derechos humanos y el decreto ley de amnistía*, PNUD, Santiago, 2014, pp. 14ss.

4 Véase MAÑALICH, J. P., *Terror, pena y amnistía*, Flandes Indiano, Santiago, 2010, pp. 41ss., 50ss. Para una sucinta impugnación de esta crítica, véase SILVA SÁNCHEZ, J., «El perdón: prólogo para penalistas», en MOLINA, F. (coord.), *El indulto. Pasado, presente y futuro*, BdeF, Montevideo y Buenos Aires, 2019, p. 81, nota 44, abogando por la conveniencia de «rehuir las evocaciones del pasado que, por su contenido no meramente cognitivo sino intensamente emocional, reabran las heridas», lo cual sería especialmente reconocible tratándose de las llamadas «leyes de memoria histórica», que se orientarían a «alimentar el resentimiento».

5 MAÑALICH, J. P., *Terror, pena y amnistía*, op. cit., p. 52.

ejercicio de un poder normativo que –en terminología clásica– se corresponde con una prerrogativa de *gracia*.

2. La potestad de amnistiar como prerrogativa de gracia

2.1. *La «esfera» de la gracia como* locus *de la amnistía*

En lo fundamental, son dos los lugares en los cuales, en sus *Grundlinien*, Hegel se ocupa del estatus de la «gracia» (*Gnade*) en conexión con la posibilidad de que un agente a quien es imputable un hecho revestido de significación criminal se vea *graciosamente* liberado de la reacción punitiva por él merecida como respuesta a ese crimen. En la observación al § 132, situado dentro de la tercera sección –titulada «Lo bueno y la consciencia moral»– de *La moralidad*, Hegel denuncia como categorialmente errada la pretensión de convertir, entre otras, determinadas circunstancias de alteración pasional o emocional que pudieran incidir en la perpetración de un crimen en condiciones negativas de la imputación del hecho como acción criminal. En ese preciso contexto, en lo que ahora interesa, Hegel agrega lo siguiente: «La esfera en la cual aquellas circunstancias vienen en consideración como bases de atenuación de la pena es una distinta de la [esfera] del derecho, la esfera de la *gracia*»[6].

Qué es lo que Hegel quiere decir con esto último, deviene un poco menos enigmático si ponemos la vista en el § 282, ubicado dentro del subacápite —titulado «la autoridad del príncipe»— del primer acápite —que se ocupa de la «constitución interna para sí»— del primer subapartado —titulado «el derecho estatal interno»— del tercer apartado —cuyo tema es «el Estado»— de *La eticidad*. El parágrafo en cuestión reza como sigue:

> De la soberanía del monarca emana el derecho de gracia [*das Begnadigungsrecht*] susceptible de ser ejercido a favor de los criminales, pues únicamente con ella se aviene la realización del poder del espíritu para convertir lo sucedido en no-sucedido y destruir el crimen en el perdón y el olvido[7].

En la observación dispuesta inmediatamente a continuación, Hegel caracteriza ese derecho de gracia como «uno de las más altos reconocimientos de la majestad del espíritu», perteneciendo así a «las aplicaciones o reflejos de las determinaciones de la esfera más elevada en una [esfera] que la antecede»[8]. El mismo

6 HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986, § 132A.

7 Ibid., § 282.

8 Ibid., § 282A.

punto aparece formulado de manera ligeramente más prosaica hacia el cierre del § 99 de sus *Lecciones sobre la filosofía del derecho* de 1821/1822:

> El crimen es una lesión dotada de existencia [*eine daseinde Verletzung*], y como la voluntad de este hecho tiene que ser comprendida la voluntad [del criminal]. La gracia puede contemplar esto de otra manera, pero la gracia no es justicia. La justicia tiene su suelo en el mundo terrenal. La esfera de la gracia tiene también que venir desde fuera; dónde, empero, se encuentra entonces esta región, dónde ella está presente, todavía no corresponde plantearlo[9].

La identificación del *locus* —digamos: «sistemático»— de la gracia como reflejo de la majestad del espíritu es lo que queda apuntado en el suplemento al ya aludido § 282 de los *Grundlinien*:

> El otorgamiento de gracia es la liberación de la pena que, sin embargo, no cancela el derecho. Este subsiste, más bien, y el agraciado sigue siendo tan criminal como antes; la gracia no declara que él no haya perpetrado un crimen. Esta cancelación de la pena puede tener lugar a través de la religión, pues lo ya acontecido puede ser convertido en no-sucedido por el espíritu en el espíritu. En la medida en que esto sea llevado a efecto en el mundo, ello sólo puede tener su lugar, empero, en la majestad y sólo puede corresponderse con la decisión carente de fundamento[10].

Pienso que, para lo que aquí interesa, son tres las preguntas fundamentales que suscita esta conceptualización de la gracia y de la potestad implicada en su actualización «terrenal». En primer lugar: ¿qué espacio hay para que una prerrogativa de gracia, así entendida, pueda estar institucionalmente radicada, *pace* Hegel, en el ámbito de competencia de un órgano distinto del monarca *qua* «cabeza» de una monarquía constitucional, como lo sería una asamblea legislativa habilitada para otorgar una amnistía? Como intentaré mostrar, el problema que con ello emerge no es otro que el de si, para Hegel, la correspondiente prerrogativa de gracia tendría que ser atribuida al monarca *en cuanto monarca* o, más bien, *en cuanto soberano*.

En segundo lugar: ¿cómo debe ser más exactamente entendida la sugerencia de que una liberación graciosa de una pena jurídicamente merecida puede «destruir el crimen en el perdón y el olvido», por la vía de convertir lo sucedido en no-sucedido «por el espíritu en el espíritu»? Para responder esta pregunta es necesario contrastar la manera en la cual la pena impuesta como reacción

9 HEGEL, G. W. F., *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2005, § 99.

10 HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 282Z.

al hecho imputable al criminal se presenta como una «superación» (*Aufhebung*) del crimen en la forma de su *refutación*, por un lado, con la manera en la cual una liberación graciosa de semejante pena puede aparecer como una superación del crimen por la vía de su *desconocimiento*, por el otro. Y esto necesita ser puesto en relación con la sugerencia de que semejante desconocimiento *gracioso* del crimen representaría el ejercicio de un poder en el cual se ve reflejada una esfera «más elevada» que la esfera del derecho (*lato sensu*).

Pero entonces, y en tercer lugar, ¿qué nos dice esto acerca de lo que deberíamos entender (especulativamente) por «derecho» en cuanto esfera comparativamente *menos elevada* que aquella que se ve reflejada en el ejercicio de una prerrogativa soberana de gracia? En términos internos al «sistema» de Hegel, tal como ello queda prefigurado en el § 386 de la *Enciclopedia de la ciencias filosóficas* de 1830, la pregunta así formulada apunta nada menos que a la *finitud* que aquello que Hegel tematiza como «espíritu» (*Geist*) exhibiría en su fase parcial de realización como «espíritu objetivo» –lo cual quiere decir: *qua* concreta forma de vida de ética, institucionalmente configurada, y que emerge como una «actualización social de la libertad»[11]–, en contraste con su plena consumación como «espíritu absoluto»[12].

2.2. *¿La prerrogativa de gracia como resabio monárquico?*

El primero de los tres problemas recién planteados tendría que ser el de más fácil despacho. Pero las apariencias engañan. La dificultad pasa por desmontar un lugar común característico de la resistencia liberal a la consagración constitucional de potestades legislativas o ejecutivas para el otorgamiento de amnistías o indultos[13]. El lugar común consiste en que tales prerrogativas de gracia

11 FERRO, B., «Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy», *Hegel Bulletin*, vol. 53, 2016, p. 3.

12 HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 10, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986, § 386. Acerca de la «incompletitud» que aquejaría al espíritu objetivo, en consideración a la más bien frágil capacidad del Estado («racional») para instaurar la «reconciliación objetiva» manifestada en «la concordancia entre las instituciones y las disposiciones subjetivas, entre el derecho y las costumbres», véase KERVÉGAN, J.-F., *The Actual and the Rational*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 2018, pp. 200ss., según quien esa reconciliación solo podría descansar en la «garantía metaética y metaobjetiva» representada por el «espíritu del mundo» (*Weltgeist*) que, en cuanto manifestado en la historia, aparecería como la «figura mundana del espíritu absoluto» al interior de la esfera del espíritu objetivo.

13 Esa resistencia se manifiesta, tendencialmente, en el esfuerzo por redefinir la noción de gracia como equivalente a la de *equidad*, definida –según la tercera de las cuatro acepciones del término «equidad» analizadas por HIERRO, L., «Sobre el indulto. Razones y sinrazones», en MOLINA, F. (coord.), *El indulto. Pasado, presente y futuro*, op. cit., pp. 26s.– como la «moderación de la norma general para atender a las circunstancias del caso concreto». Para la impugnación de la equiparación de los conceptos de gracia y equidad (*Billigkeit*) en la obra de Hegel, véase CASPERS, B., ›*Schuld*‹ *im Kontext der Handlungslehre Hegels*, Felix Meiner, Hamburgo, 2012, pp. 395s., con nota 278.

no serían más que un insoportable resabio del poder jurídicamente ilimitado otrora atribuido al monarca bajo un régimen político adverso al postulado de la separación de poderes[14], y cuyas raíces últimas no podrían ser disociadas de la caracterización teológica –y más precisamente: monoteísta– de los atributos de la divinidad[15].

Desde este punto vista, la manera en que Hegel defiende la ubicación del «derecho de gracia» entre las potestades privativas del monarca confiere singularidad a su tratamiento del asunto[16]. Esto se debe a dos consideraciones complementarias. Por un lado, esa defensa parece ser indisociable de su enérgica proclamación de la monarquía constitucional como la única forma de Estado racionalmente adecuada para la realización moderna de la libertad política. Por otro lado, la estructuración de las competencias atribuidas a los órganos instituidos por el orden constitucional así configurado tendría que responder, como lo advierte Brudner, no al principio atomístico de una *separación* de poderes que se restringen recíprocamente al modo de un esquema de «frenos y contrapesos» (*checks and balances*), favorecido por Montesquieu y los federalistas estadounidenses, sino más bien a un principio organicista de una *división* de varios poderes constitutivamente interrelacionados[17].

De ahí que, en su *Filosofía del derecho*, Hegel no tematice en lo absoluto la institución de la amnistía. Pues, al interior de la estructura de poderes públicos que sería congruente con un modelo de «Estado racional» —en oposición a un «Estado externo», como lo es el Estado puramente «asegurador» propio de la sociedad civil (o *burguesa*)[18], en el cual «la particularidad ha sido

14 Véase MARKEL, D., «Against Mercy», *Minnesota Law Review*, vol. 88, 2004, pp. 1421ss., 1453ss., cuya defensa de una concepción «confrontacional» de la punición jurídica retributivamente orientada se encuentra inspirada por la caracterización hegeliana del crimen y de la pena (ibid., pp. 1445ss., con nota 80).

15 En detalle sobre esto, MAÑALICH, J. P., *Terror, pena y amnistía*, op. cit., pp. 117ss., en referencia inmediata a algunas implicaciones del llamado «argumento ontológico» elaborado por Anselmo de Canterbury para intentar demostrar (la necesidad de) la existencia de Dios. Al respecto, véase también RUIZ MIGUEL, A., «Gracia y justicia: más allá del indulto», en MOLINA, F. (coord.), *El indulto. Pasado, presente y futuro*, op. cit., pp. 143s., a propósito de su análisis de la especificación de la noción de gracia en el sentido de «clemencia».

16 Véase HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 282.

17 BRUDNER, A., *The Owl and the Rooster: Hegel's Transformative Political Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, pp. 254s. Para una pormenorizada crítica del postulado de la separación de poderes, entendida como una fragmentación del poder del Estado resultante en una diferenciación de potestades sometidas a un régimen de frenos y contrapesos, CARRÉ DE MALBERG, R., *Teoría general del Estado*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1998, pp. 741ss., 747s., 757ss. Una detallada presentación de la concepción organicista del Estado, propia del «constitucionalismo temprano» y reconducible a la filosofía política de Hegel, se encuentra en BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Recht, Staat, Freiheit*, 2ª ed., Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2006, pp. 263ss.

18 Véase HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 258A.

ilegítimamente elevada a universalidad»[19]— no parece haber espacio para una prerrogativa de gracia radicada en una asamblea legislativa. Esto explica que, tal como lo sugiere el título de esta contribución, aquí no se pretenda reconstruir *la* concepción hegeliana de la amnistía, dado que semejante concepción no existe, sino *una* concepción hegeliana de la amnistía, entendida como una concepción que logre quedar no trivialmente apoyada en su filosofía del derecho y del Estado.

Para ello, el primer paso consiste en observar que la institución de la amnistía admite ser categorizada como una de las formas que puede asumir el ejercicio de una prerrogativa soberana de gracia. Esto, a pesar de la peculiaridad que la distingue, notoriamente, de aquello que en nuestra tradición jurídica denominamos un «indulto particular», cuyo alcance queda acotado a la situación de una determinada persona sobre quien ha sido impuesta una sanción penal a través de una sentencia judicial ya firme[20]. En contraste con ello, una amnistía otorgada por una asamblea legislativa normalmente dará lugar a la impunidad de un universo nominalmente indefinido de personas, a las cuales sean imputables hechos punibles de una o más categorías y perpetrados dentro de un determinado espacio de tiempo, siendo contingente que la amnistía en cuestión presuponga o no que las personas favorecidas por ella hayan sido judicialmente condenadas por el o los delitos que les fueran imputables[21].

La circunstancia de que una amnistía se distinga por exhibir forma de ley lleva a algunos a sostener que aquella se encontraría purgada del «elemento irracional de la gracia»[22]. Pero a último subyace un desconocimiento de que, más precisamente, una amnistía exhibe la *sola forma de una ley*. Substantivamente, una amnistía no ejemplifica el concepto de ley como paradigma ilustrado de un instrumento jurídico-autoritativo para la producción de normas jurídicas de alcance más o menos general y de aplicación normalmente prospectiva[23], lo cual se ve reflejado en que toda ley de amnistía, *ex definitione*, tenga que operar retroactivamente en relación con los hechos alcanzados por ella[24].

19 FERRO, B., «Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy», op. cit., p. 4.

20 Para una conceptualización inmediatamente sensible a las particularidades del sistema jurídico español, véase CARRACEDO, E., «Epitafio para el indulto desde los fines de la pena», en MOLINA, F. (coord.), *El indulto. Pasado, presente y futuro*, op. cit., pp. 211s.

21 Acerca de la correspondiente distinción entre amnistías «propias» e «impropias», véase MAÑALICH, J.P., *Terror, pena y amnistía*, op. cit., pp. 144ss. Contra lo sugerido por MARKEL, D., «The Justice of Amnesty? Towards a Theory of Retributivism in Recovering States», *Toronto Law Journal*, vol. 49, 1999, pp. 394ss., 421ss., el carácter eventualmente «particularizado» del efecto de una amnistía *condicional*, como la implementada en el proceso transicional sudafricano, no justifica reconstruirla como un mecanismo de administración de justicia penal retributiva.

22 MARXEN, K., *Rechtliche Grenzen der Amnestie*, C. F. Müller, Heidelberg, 1984, p. 13.

23 Al respecto, LAPORTA, F., «Ley», *Eunomía*, N° 22, 2022, pp. 253ss., 261ss.

24 Véase MAÑALICH, J. P., *Terror, pena y amnistía*, op. cit., pp. 141ss.

Una amnistía cuenta, entonces, como un acto de gracia que asume la sola forma de ley, o más claramente aún: la de un «indulto legislativo»[25]. Pero tal como ya se anticipara, esta es una posibilidad que parece no tener cabida en la estructura de poderes públicos interconectados que Hegel nos presenta en su delineamiento de un modelo de Estado («racional») al interior de la cual el ejercicio del «derecho de gracia» queda excluyentemente reservado al monarca. Esto último es una consecuencia del modelo de soberanía estatal favorecido por Hegel, que se expresa en la diferenciación de las tres especies de «autoridad» (*Gewalt*) que resultarían integradas en la arquitectura de una monarquía constitucional, según lo explicado en el § 273 de sus *Grundlinien*.

Mientras que la autoridad legislativa es identificada con la potestad de «determinar y establecer lo universal», la autoridad gubernativa nos es presentada como la potestad de subsumir «las esferas particulares y los casos individuales bajo lo universal»[26]. En contraste con una y otra, la «autoridad principesca» (*fürstliche Gewalt*) no es sino la encarnación de «la subjetividad como la decisión última de la voluntad»[27], la cual lograría reunir las diversas potestades como poderes susceptibles de ser atribuidos a una misma unidad individual[28]. En tal medida, la función esencial del monarca, en cuanto cabeza de

25 Así, HIERRO, L., «Sobre el indulto. Razones y sinrazones», op. cit., p. 1, cuya caracterización de la amnistía como un indulto otorgado por ley resulta congruente con que, bajo el orden constitucional español, no quepa distinguir entre amnistías e indultos generales como medidas de gracia susceptibles de ser legislativamente implementadas, lo cual va de la mano de la explícita inhabilitación para el otorgamiento de indultos generales a la cual el art. 62, letra i), somete al Rey. Como contrapartida, que la Constitución chilena expresamente distinga entre amnistías e indultos generales *qua* materias de reserva de ley, explica que —según se mostró supra, 1— en referencia a la situación de los «presos de la revuelta» se haya optado, de manera técnicamente inadecuada, por etiquetar como «indulto general» lo que, desde el punto de vista de los efectos jurídicos perseguidos con ello, no era sino un proyecto de ley de amnistía.

26 HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 273.

27 Ídem.

28 La necesidad de la forma propia de una monarquía hereditaria como condición de que la persona del monarca sirva como símbolo de la unidad del Estado es enfáticamente afirmada por Hegel; véase ibid., §§ 280 y 281A. Según BRUDNER, A., *The Owl and the Rooster*, op. cit., pp. 262s., aquí estaría en juego que, por un lado, la monarquía pueda «reducirse a sí misma a uno de los elementos de un Todo constitucional», correspondiente al elemento que provee la voluntad referida a que se hagan efectivas las leyes emanadas de la autoridad legislativa y los decretos emanados del poder ejecutivo, así como que, por otro lado, ella pueda «obtener confirmación por la pureza o imparcialidad de su voluntad arbitraria». Pero sería manifiestamente absurdo identificar esta descripción del proceso de –digamos– «domesticación» institucional de una autoridad originariamente ilimitada con una explicación *ontogenética* de la evolución de la posición ocupada por el respectivo monarca *qua* cabeza del Estado. Nada parece oponerse, en efecto, a tomarla como una explicación *filogenética* de la evolución de la institución misma de la monarquía hereditaria, marcada por su progresiva «desnaturalización», lo cual podría abrir una vía para identificar la necesidad racional de su transformación en la institución de la jefatura de Estado propia de una república constitucional. Esta sugerencia parece encontrar sustento en la clásica denuncia de que, en su enunciación de los poderes estatales,

un Estado organizado como una monarquía constitucional, sería la de personificar, como individuo, la unidad del Estado *qua* soporte de la soberanía, según se desprende del § 278. Pues, tal como se lee en la observación al parágrafo inmediatamente siguiente: «La personalidad del Estado sólo es actual como una *persona*, [la] *del monarca*»[29].

2.3. *Soberanía, democracia y representación*

Con ello, la pregunta crítica pasa a ser la siguiente: ¿es reconciliable la caracterización que Hegel nos brinda de una prerrogativa soberana de gracia con la emergencia y consolidación, posterior a su propia época, del modelo de Estado propio de una república democrática? Esto es crucial, puesto que parece perfectamente inteligible que, bajo la constitución de una república democrática, la potestad para otorgar amnistías quede radicada en el ámbito de competencias de una asamblea legislativa. Esto, con cargo a que, bajo semejante orden constitucional, toda potestad pública resulta legitimada en cuanto interpretable, directa o indirectamente, como una realización de la voluntad popular. Y el punto está en que, como Marx lo sugiriera en su temprana *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, la potencia de la idea de democracia radica precisamente en su aptitud para explicar la monarquía como una «forma» (política) que «falsea el contenido»[30], en lo cual se manifestaría que la democracia es «la verdad de la monarquía», en cuanto aquella hace reconocible que «[l]a monarquía es necesariamente democracia como inconsecuencia contra sí misma»[31]. En ello radicaría, según Marx, que la democracia sea «el acertijo resuelto de todas las constituciones»: cuando instituye una democracia, «[l]a constitución aparece como aquello que ella es, [el] producto libre del ser humano»[32].

En contra de esto último, sin embargo, cabría pensar que el rechazo de la democracia como régimen constitucional, que Hegel explícitamente articula en la larga observación que acompaña al ya referido § 273, volvería inviable la atribución de una auténtica prerrogativa de gracia a una asamblea legislativa.

Hegel habría invertido el orden que, dialécticamente, corresponden a los momentos universal, particular e individual de la actualización del respectivo concepto como idea, en términos de lo cual la reconciliación de la universalidad de la representación de la sociedad civil a través de una asamblea legislativa, por un lado, con la particularidad que es distintiva del aparato gubernativo, por otro, presumiblemente podría resultar en que la individualidad de la soberanía hubiera de verse personificada en un jefe de Estado democráticamente electo; al respecto, FERRO, B., «Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy», op. cit., pp. 12s.

29 HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 279A.

30 MARX, K. y ENGELS, F., *Werke*, tomo 1, Berlín, Dietz Verlag, 1976, p. 231.

31 Ibid., p. 230.

32 Ibid., p. 231, con el añadido de que «la democracia [es] la *esencia de toda constitución del Estado*, el ser humano socializado como una *particular* constitución del Estado».

Pero quien esgrimiera tal objeción estaría pasando por alto que, como lo ha mostrado Kervégan, la impugnación a la que Hegel somete el modelo de Estado propio de una república democrática está inmediatamente referida a la forma de democracia antigua ejemplificada por la *polis* griega[33]. Basalmente, ese rechazo descansa en la asunción, que se explicaría por una remisión implícita a la definición aristotélica de la noción en cuestión, de que «la democracia crea una identidad entre los que gobiernan y los que son gobernados»[34]. Esto convertiría a la democracia en un régimen que se distinguiría por ser esencialmente «inmoderado», y con ello «totalizante» y tendencialmente «totalitario», así como adverso a toda estructura de representación y de división (de la unidad) del poder soberano[35]. La consiguiente denuncia del carácter epocalmente *intempestivo* de la democracia, en cuanto inadecuada al sitial que el *Geist* moderno reconocería a la subjetividad como forma de la libertad, no tendría la misma plausibilidad, según añade Kervégan, frente a la fisonomía propiamente moderna, y desconocida para Hegel, que las instituciones democráticas pasarían a exhibir en el siglo venidero[36]. Esto parece proveer de sustento a la irónica observación de Marx en cuanto que Hegel se habría contentado con impugnar una «tal representación» de la democracia, sin haber tenido una «idea desarrollada» de ella[37].

Por supuesto, sostener esto último no equivale a poner en cuestión que, tal como también lo nota Kervégan, la concepción hegeliana del Estado nos provea de algunas herramientas poderosas para analizar los límites –y cabría agregar: la crisis– de las democracias liberales contemporáneas. En lo fundamental, ello queda anclado a una peculiar caracterización de la representación política como una relación de *mediación*[38], que a su vez explica el ataque que Hegel dirige contra la institución del sufragio universal. Kervégan acertadamente observa, empero, que ese ataque no lo es tanto contra el sufragio universal en cuanto sufragio *universal*, sino más bien en cuanto sufragio *individual*[39]. Frente a este régimen de representación atomística de individuos que aparecen desprovistos de toda particularidad, Hegel defiende un modelo de representación

33 KERVÉGAN, J.-F., *The Actual and the Rational*, op. cit., pp. 212ss., 251ss.

34 Ibid., p. 252.

35 Ibid., pp. 254ss.

36 Ibid., pp. 256ss.

37 MARX, K. y ENGELS, F., *Werke*, tomo 1, op. cit., p. 230, aludiendo al pasaje en el que Hegel desestima la concepción de la soberanía popular propia de una república democrática con cargo a que «tal representación» de la soberanía popular no admitiría ser esgrimida contra la «idea desarrollada» de aquella; véase HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 279A.

38 KERVÉGAN, J.-F., *The Actual and the Rational*, op. cit., pp. 231ss.

39 Ibid., pp. 265s.

«corporativa», en cuanto posibilitado por la singular forma de mediación que él ve realizada a través de la institución de la *corporación*[40], en la cual «lo ético retorna como algo inmanente en la sociedad civil»[41].

Si bien no me es posible entrar de manera mínimamente rigurosa en este último problema aquí, permítaseme observar que la denuncia hegeliana de la ineptitud del sufragio individual como mecanismo de formación de una voluntad universal efectivamente *reconciliada* con la voluntad particular de quienes, en tal medida, tendrían que reconocer esa voluntad universal como propia parece tener bastante a su favor[42]. Pero hay que notar que ello no logra impugnar, por sí mismo, la atribución de una potestad para otorgar amnistías a una asamblea legislativa. Lo así puesto en cuestión es, más bien, la factibilidad misma de que semejante asamblea legislativa, en cuanto compuesta por individuos elegidos como resultado de la votación de quienes conforman un universo atomizado de individuos, pueda en lo absoluto operar como, en virtud de ser *reconocida* como, una asamblea de representantes.

3. La amnistía como institución del reconocimiento recíproco

3.1. *La gracia como superación no-confrontacional del crimen*

Con esto quedamos en condiciones de volver sobre las otras dos preguntas precedentemente formuladas, y que en lo que sigue quisiera atacar conjuntamente. La primera de ellas apunta a cómo habría que caracterizar el efecto resultante del ejercicio de una prerrogativa soberana de gracia. Tal como ya lo anticipara, Hegel identifica ese efecto con una destrucción del crimen

40 Ibid., pp. 242ss.; latamente al respecto, BRUDNER, A., *The Owl and the Rooster*, op. cit., pp. 244ss., según quien lo que Hegel habría tematizado como una «corporación» sería una institución –*de facto* desconocida tanto en su época como en la nuestra– que tendría que operar como una unidad productiva cuya operación realizaría una forma de «democracia industrial». Sobre esto, véase también FERRO, B., «Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy», op. cit., pp. 6ss.

41 HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 249.

42 Fundamental al respecto, FERRO, B., «Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy», op. cit., pp. 5s., 12ss., 16ss., destacando la anticipación que Hegel nos brindara de la impugnación de las concepciones «agregativas» de la democracia, favorables a identificar la formación de la voluntad del *demos* con la obtención de un «"nosotros" meramente aritmético», lo cual no obstaría a que, como resultado de una actualización de su concepción no-atomística de la representación política, esta concepción pueda ser reconciliada con la validación del mecanismo del sufragio universal como expresión del reconocimiento de la plena igualdad política de quienes conforman el *demos*; esto exigiría, a lo menos, amplificar el alcance de lo que cabría entender por «corporación» como forma de institución mediadora, así como promover una democratización de la producción económica que tienda al reemplazo parcial de las empresas privadamente controladas por cooperativas administradas por trabajadores.

«en el perdón y el olvido», por la vía de convertir lo sucedido en no-sucedido «por el espíritu en el espíritu».

Jurídicamente, por «perdón» cabe entender aquí la renuncia del Estado a materializar una pretensión punitiva susceptible de verse actualizada en la concreta punición del agente responsable de un crimen. Hegel concibe semejante reacción punitiva como una «segunda coerción», a través de la cual la «primera coerción» representada por el crimen en cuestión logra ser objetivamente cancelada, de un modo que vuelve explícita su «nulidad» *qua* «lesión del derecho en cuanto derecho»[43]. Esto quiere decir que la pena impuesta como reacción al hecho imputable al criminal se presenta como una «superación» del crimen que asume la forma de su *refutación*, esto es, de una respuesta que lo confronta en sus propios términos. Y esta respuesta consiste en subsumir al criminal, de un modo deferente hacia su condición de agente racional, bajo la «ley», en el sentido (kantiano) de *máxima*, que él ha pretendido validar a través de su acción[44]. En tal medida, y en cuanto impuesta por un órgano judicial cuya imparcialidad lo convierte en capaz de querer «lo universal en cuanto tal», la pena da lugar a una «reconciliación del derecho consigo mismo»[45].

Pero si la función de la pena es hacer posible tal superación «confrontacional» del crimen, ¿cómo cabe explicar que, precisamente a través de una *liberación* graciosa de la pena merecida por el criminal, el crimen pueda verse «destruido» a través del «poder del espíritu»? Tal como ello queda explicitado en el suplemento al § 282, Hegel niega que esa liberación graciosa conlleve la declaración de que, en realidad, el crimen no habría sido perpetrado; antes bien, «el agraciado sigue siendo tan criminal como antes»[46]. No se trata, así, de que el crimen sea *factualmente* transformado en algo «no-sucedido», sino de que el crimen sea *considerado* como no-sucedido[47]. La clave radica en el carácter irreductiblemente *práctico* de semejante modo de consideración de algo, cuyo acaecimiento nos consta, *como si* no hubiera acontecido, lo cual se ve avalado por la consideración de que se trata aquí de un «poder del espíritu». Pues, como

43 HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., §§ 97 y 99.

44 Ibid., § 100. Ello reproduce la conjunción de lo que cabe caracterizar como los «momentos» objetivo y subjetivo de la fundamentación de la punición; al respecto, MIZRAHI, E., «La legitimación hegeliana de la pena», *Revista de Filosofía*, vol. 29, 1, 2004, pp. 13ss.; MOHR, G., «Unrecht und Strafe», en SIEP, L. (coord.), *G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlín, 2005, pp. 114ss.; en términos tendencialmente críticos, SEELMANN, K., «Wechselseitige Anerkennung und Unrecht: Strafe als Postulat der Gerechtigkeit?», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 79, 2, 1993, pp.228 ss. Véase también BRUDNER, A., *Punishment and Freedom*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2009, pp. 40s., 45ss.; y DU BOIS-PEDAN, A., «Hegel and the Justification of Real-world Penal Sanctions», *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*, vol. XXIV, 1, 2016, pp. 38s., con nota 5.

45 Véase HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., §§ 103 y 220.

46 Ibid., 282Z.

47 CASPERS, B., *›Schuld‹ im Kontext der Handlungslehre Hegels*, op. cit., pp. 387ss., 391.

observa Brandom, «Geist» es la expresión que Hegel usa para aludir a todo aquello que es susceptible de ser adecuadamente especificado en un vocabulario *normativo*[48]. Esto es consistente con que, a través de un ejercicio de una prerrogativa soberana de gracia, la superación del crimen asuma la forma opuesta a la de su refutación punitiva, a saber: la forma de un *desconocimiento*, en el sentido de una renuncia deliberada a *tratar* el crimen como una acción que volvería racionalmente necesaria una reacción punitiva desplegada contra su autor[49].

Pero con esto se vuelve apremiante determinar qué circunstancias pudieran volver apropiada semejante liberación graciosa del castigo jurídicamente merecido por el autor de un hecho revestido de significación criminal. En el mismo suplemento al § 282 se nos dice que, en cuanto manifestación de la «majestad del espíritu», el ejercicio de la correspondiente prerrogativa de gracia necesita corresponderse con una decisión «carente de fundamento». Esto lleva a que Hegel quede expuesto a la acusación, tributaria de la denuncia ilustrada de la prerrogativa de gracia, de promover una configuración de semejante poder público como uno cuyo ejercicio sería necesariamente arbitrario, lo cual sería extremadamente difícil de compatibilizar con los estándares de legitimación impuestos por el modelo de un Estado de derecho[50]. Quisiera ensayar una defensa de la conceptualización hegeliana del «derecho de gracia» frente a esta última objeción, por un cauce que nos debería dejar en posición de responder la última de las tres preguntas precedentemente planteadas, concerniente a lo que podríamos tematizar como los *límites* de lo jurídico.

3.2. *La gracia entre el espíritu objetivo y el espíritu absoluto*

Lo primero que hay que observar es que la postulación de la *carencia de fundamento* como rasgo definitorio del ejercicio de una prerrogativa soberana de gracia no puede ser confundida con la afirmación de que ese ejercicio sólo podría ser caprichoso, en el sentido de «subjetivamente arbitrario»[51]. Pues es claro que siempre podrán ser invocadas razones que *expliquen* el otorgamiento de una amnistía o indulto. Se trata, antes bien, de que la potestad en cuestión es de tal

48 BRANDOM, R., *A Spirit of Trust*, The Belknap Press, Cambridge (Mass.) y Londres, 2019, pp. 469ss., 639ss.

49 Véase BRUDNER, A., «Retributivism and the Death Penalty», *University of Toronto Law Journal*, vol. 30, 1980, pp. 353s., quien sorprendentemente sostiene, empero, que ello implicaría el reconocimiento de que «la gracia está reconciliada con la justicia».

50 Véase CASPERS, B., *›Schuld‹ im Kontext der Handlungslehre Hegels*, op. cit., pp. 392ss.

51 Para una denuncia de la agudísima tensión reconocible entre la postulación de una prerrogativa soberana de gracia y el «principio de interdicción de la arbitrariedad» que sería definitorio de un modelo de Estado constitucional de derecho, véase HIERRO, L., «Sobre el indulto. Razones y sinrazones», op. cit., pp. 4ss., 9; también RUIZ MIGUEL, A., «Gracia y justicia: más allá del indulto», op. cit., pp. 92ss.

naturaleza que su ejercicio no admite entenderse constreñido por una exigencia de fundamentación jurídica, esto es, por la exigencia de que la correspondiente decisión quede apoyada en razones jurídicamente *justificativas*[52]. Como observa Caspers, esto es obviamente compatible con que el titular de la prerrogativa la ejerza mostrando sensibilidad hacia consideraciones prudenciales, y en particular hacia consideraciones de conveniencia política[53], siendo esperable que, precisamente por esto, la liberación graciosa de una o más penas tienda a ser infrecuente, y más bien marginal[54].

Explicar esto último exige clarificar en qué sentido cabe decir, como lo hace Hegel, que en el ejercicio de una prerrogativa soberana de gracia se vería reflejada una esfera «más elevada» que aquella en la que está situada la acción consistente en su ejercicio, siendo esta última la esfera en la cual el espíritu se realiza, todavía de manera solo finita, como objetivamente existente. La remisión explícita que, en la observación al § 282 y precisamente a propósito de esta última proposición, Hegel hace a su propio tratamiento de la relación entre el Estado y la religión (cristiana) nos brinda una pista suficientemente clara de qué está en juego. Aquí Hegel nos dice que «aun el Estado, las leyes y los deberes son en su realidad algo determinado que transita hacia una esfera más alta» en la cual encuentran su fundamento, aunque –cabría agregar– *nada más* que su fundamento[55]. Lo crucial es que, en ese mismo pasaje, Hegel introduzca una remisión al lugar de la *Enciclopedia*, correspondiente a la apertura de la sección dedicada a «la filosofía del espíritu», donde el concepto de espíritu absoluto es introducido como el concepto correspondiente a aquella «esfera más alta» que en general admitiría ser llamada «religión» (*lato sensu*)[56], y que comprendería las subesferas más específicas respectivamente constituidas por el «arte», la «religión manifestada» y la «filosofía»[57].

Lo anterior vuelve textualmente indubitable que la esfera «más elevada», susceptible de verse reflejada en el ejercicio de una prerrogativa soberana de gracia, es aquella en la cual el espíritu, *qua* espíritu absoluto (o «infinito»), ha

52 Para una presentación canónica de la distinción entre las nociones de razón explicativa y razón justificativa (o «normativa»), véase RAZ, J., *From Normativity to Responsibility*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2011, pp. 13ss.

53 CASPERS, B., *›Schuld‹ im Kontext der Handlungslehre Hegels*, op. cit., p. 393.

54 Ibid., p. 391; véase también DU BOIS-PEDAN, A., «Hegel and the Justification of Real-world Penal Sanctions», op. cit., p. 58.

55 HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 270A.

56 HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, op. cit., § 554.

57 Véase ibid., §§ 556ss., 564ss., 572ss. Para un análisis de la diferencia entre las nociones de religión en sentido amplio y en sentido estricto, a propósito del tratamiento que Hegel da a la relación existente entre el Estado y la religión, véase BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Recht, Staat, Freiheit*, op. cit., pp. 115ss., 123ss.

alcanzado ya la «absoluta certeza de sí mismo»[58]. Es de máxima importancia que, en la sección final del capítulo «Espíritu» de su *Fenomenología*, Hegel nos diga que, de esa manera, el espíritu se convierte en «amo» (*Meister*) de «todo hecho [*Tat*] y realidad [*Wirklichkeit*]», siendo así capaz de «deshacerse» de él y convertirlo en algo «no-sucedido»[59]. Esta última descripción es literalmente coincidente con la especificación del poder del espíritu que, como ya fuera apuntado, se vería reflejado en el ejercicio de toda genuina prerrogativa soberana de gracia. Y es este mismo poder el que, unos pocos párrafos más adelante, es invocado para explicar que «[l]as heridas del espíritu» logren sanar «sin que [de ello] queden cicatrices»[60]. En consideración a este poder del espíritu, «el hecho» está lejos de ser «lo imperecedero», pudiendo el espíritu traerlo «de vuelta a sí mismo», en términos tales que lo que así inmediatamente desaparece es, más bien, «la dimensión de la individualidad» (*Einzelheit*) presente en el hecho[61].

De acuerdo con la reconstrucción de este pasaje y su contexto inmediato que Brandom nos ofrece en su relectura de la *Fenomenología*, esta capacidad del espíritu para hacer desaparecer lo que el hecho tiene de individual no es sino una implicación de que por «espíritu absoluto» haya que entender –tal como Hegel mismo lo explicita un poco más adelante– una forma de comunidad constituida por el reconocimiento recíproco de quienes la conforman[62]. Una comunidad de esta índole, agrega Brandom, exhibe una «estructura recognoscitiva», sincrónica y diacrónicamente sustentada por las actitudes simétricas de confianza y disposición al perdón que sus miembros adoptan al juzgar, de modo magnánimo, lo que cada uno de ellos ha hecho, hace y hará como algo que todos han hecho, hacen y harán.

Aquí sólo quisiera destacar una consecuencia que Brandom extrae de lo anterior: en una comunidad estructurada por tales actitudes simétricas de confianza y disposición al perdón, «hay un sentido genuino en el cual todo es hecho por todos»[63]. Esto contribuye a esclarecer en qué sentido, al interior de semejante comunidad, puede hacerse desaparecer lo que el hecho tiene de individual. Nuevamente en palabras de Brandom: lo que el agente ha hecho puede ser entendido no solamente como algo de lo cual él es responsable, sino como algo de lo cual *todos* somos responsables[64]. En tal medida, participar de una

58 HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986, p. 491.

59 Ídem.

60 Ibid., p. 492.

61 Ídem.

62 Ibid., p. 493. Al respecto, BRANDOM, R., *A Spirit of Trust*, op. cit., pp. 583ss., 598.

63 Ibid., p. 625.

64 Ibid., p. 627.

comunidad de reconocimiento recíproco es tomar parte en la realización de que aquello que el espíritu es para la consciencia en cuanto autoconsciencia, según reza el célebre pasaje de la sección «Autoconsciencia» de la *Fenomenología*: «yo, que es nosotros, y nosotros, que es yo»[65].

3.3. *La amnistía como reflejo del reconocimiento recíproco*

En su cuento *La forma de la espada*[66], Borges nos obsequia una muestra de cómo semejante realización del espíritu absoluto pudiera llegar a ser accesible para la consciencia finita de uno cualquiera de nosotros. El cuento nos transmite un relato que al meta-narrador habría sido compartido por un interlocutor, a quien todos en el pueblo de Tacuarembó llamaban «el Inglés de *La Colorada*», portador de una llamativa cicatriz facial. El relato concierne al involucramiento del Inglés en los esfuerzos de quienes, en los primeros años de la década de 1920, conspiraban por la independencia de Irlanda. En ese marco, explicaba el Inglés, este había conocido a un jovenzuelo afiliado a la misma causa, cuyo nombre era John Vincent Moon y que destacaba por el sentido de autosuficiencia y el tono apodíctico con los que, desde el primer momento, se pusiera a disertar sobre el materialismo dialéctico y el seguro –porque históricamente necesario– triunfo de la revolución proletaria. En palabras del Inglés: «[e]l nuevo camarada no discutía: dictaminaba con desdén y con cierta cólera»[67].

El relato del Inglés prosigue con la narración de lo acontecido ya al anochecer de ese mismo día: la respectiva célula de independistas, integrada entre otros por el Inglés y por John Vincent Moon, se vio enfrentada a un tiroteo, que dejó a Moon «como eternizado por el terror». El Inglés habría logrado sacarlo con vida del lugar. Lo importante es que el incidente habría revelado que la cobardía de Moon era irreparable. Al respecto, el narrador ofrece la siguiente descripción de lo que él habría sentido, al separarse transitoriamente de Moon, al día siguiente:

> Me abochornaba ese hombre con miedo, como si yo fuera el cobarde, no Vincent Moon. Lo que hace un hombre es como si lo hicieran todos los hombres. […] Acaso Schopenhauer tiene razón: yo soy los otros, cualquier hombre es todos los hombres, Shakespeare es de algún modo el miserable John Vincent Moon[68].

65 HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 145. Al respecto, FERRO, B., «Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy», op. cit., pp. 3ss., dando cuenta de cómo, para Hegel, la autoconsciencia no es sino «el resultado necesario de una red universal de reconocimiento».

66 BORGES, J.L., *Obras Completas I*, Emecé, Buenos Aires, 1996, pp. 491ss.

67 Ibid., p. 492.

68 Ibid., p. 493.

El relato del narrador prosigue con la descripción de cómo, al cabo de nueve días que hubiera pasado guarnecido en la quinta de un general junto a Moon, este terminó traicionándolo, por la vía de entregarlo a cambio de dinero, cual Judas, a las fuerzas contra-independentistas. Al descubrir esto, el traicionado habría alcanzado a infligir un corte, con forma de media luna, en el rostro de Moon, haciendo uso de un alfanje, especie de sable, corto y corvo. Quizá no sea superfluo agregar que el cuento se cierra con el narrador confesando al meta-narrador que él —el Inglés— es en realidad John Vincent Moon y que le ha narrado así la historia para conseguir que lo oyera hasta el final, para que recién entonces el meta-narrador pudiera despreciarlo.

En los términos de la alegoría con la que se cierra la sección «Espíritu» de la *Fenomenología*[69], la posibilidad de un genuino reconocimiento recíproco depende de que, en una situación como la figurada por Borges, el sujeto en posición de juzgar a quien, al confesar lo que ha hecho y así lo que es[70], reconoce su falta se muestre a su vez dispuesto a reconocerse «a sí mismo en aquel que confiesa»[71], con lo cual la «confesión» (*Geständnis*) se volvería recíproca. Y solo en la medida en que ello vaya acompañado, por parte de quien está en posición de juzgar al otro, del reconocimiento explícito de que juzgar también es actuar, y no simplemente contemplar la acción que se atribuye a aquel se juzga, entre uno y otro sujeto se constituirá la forma de reconocimiento recíproco que Hegel tematiza como «perdón» (*Verzeihung*), a saber: el «renunciamiento a sí mismo» implicado en la aceptación, por parte del que está en posición de juzgar, de que él está asimismo expuesto a ser juzgado por su acción de juzgar, según normas que comparte con aquel a quien está en posición de juzgar[72].

Debería ser claro, ahora bien, que tal comunidad de reconocimiento recíproco no puede ser instaurada en la forma de una comunidad «objetivamente» instituida, esto es, al modo que es propio de un mundo jurídicamente organizado. Esta es una implicación de que el espíritu absoluto se desenvuelva en una esfera más elevada que aquella en la cual el mismo espíritu, todavía finito, se objetiva al modo de una forma vida ética, concretamente practicada. En el modo de juzgar que es propio de esta última esfera se manifiesta la *finitud* que el espíritu todavía exhibe en su momento objetivo, y no absoluto, de realización. Pero precisamente esto hace reconocible la importancia de que, en la configuración institucional de nuestros regímenes políticos, sigan encontrando algún

69 HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., pp. 464ss.

70 Pues, como observa HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 124: «[l]o que el sujeto *es*, *es la serie de sus acciones*».

71 BRANDOM, R., *A Spirit of Trust*, op. cit., p. 595.

72 Véase HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 492. Al respecto, y en inmediata referencia a la «subjetividad del agente punitivo», DU BOIS-PEDAN, A., «Hegel and the Justification of Real-world Penal Sanctions», op. cit., pp. 64ss., destacando cómo, desde esta perspectiva, «la punición ocupa el mismo espacio conceptual que el perdón».

espacio aquellas potestades a través de cuyo ejercicio, como sucede con la potestad de amnistiar, se ve reflejamente actualizada la posibilidad, por marginal que sea, de que *todos* asumamos la responsabilidad por uno o más hechos inmediatamente imputables a uno o más de aquellos con quienes compartimos una forma de vida que, sin embargo, no logra estar a la altura del pleno reconocimiento recíproco ni de la forma de magnanimidad que este puede sustentar[73].

Dicho a modo de conclusión provisional: la posibilidad institucionalmente latente de que, ante una situación de conflicto que alcance el umbral de lo criminal, nos hagamos colectivamente responsables de los hechos así perpetrados, por la vía de amnistiar a aquellos cuya agencia individual se ha visto inmediatamente involucrada en su perpetración, es un recordatorio de la *finitud* que aqueja al modo en que semejante conflicto puede ser jurídicamente procesado o administrado. Desde este punto de vista, la forma de ley que exhibe una amnistía la convierte en especialmente apta para servir como vehículo de semejante autoatribución colectiva de responsabilidad, en la medida en que las circunstancias que de hecho motivan su otorgamiento vuelvan políticamente virtuoso su otorgamiento.

El problema quizá esté en que ya no confiamos en nuestra capacidad de identificar, discriminativamente, aquellas situaciones más o menos *excepcionales* en las cuales pudiera ser apropiada tal autoatribución colectiva de responsabilidad, capaz de expresarse en la renuncia estatal a reaccionar punitivamente contra los autores individuales de los crímenes que estaríamos, así, resignificando como hechos *nuestros*. Pero si esto es así, ¿no debería verse asimismo minada la confianza que implícitamente reclamamos tener en la aceptabilidad del tratamiento como *no excepcionales* de todos aquellos casos en los cuales, por defecto, entendemos procedente responsabilizar de *sus* hechos a aquellos en contra de quienes el Estado habría de reaccionar punitivamente, con cargo a que lo merecen?

4. La amnistía como manifestación de la finitud de lo jurídico

La legitimidad de la pregunta recién planteada no reposa en la postulación apriorística de lo que, con intención crítica, Liborio Hierro tematiza como «una pretendida potestad de perdonar-graciosamente que acompañaría indisolublemente a la potestad de castigar-no-arbitrariamente»[74]. Más bien, la pregunta

73 Acerca de la *simetría* que tendrían que exhibir las posiciones ocupadas por quienes se han visto enfrentados en un conflicto político cuya beligerancia pudiera volver apropiada la dictación de una amnistía, véase MAÑALICH, J.P., *Terror, pena y amnistía*, op. cit., pp. 50ss., con referencias ulteriores.

74 HIERRO, L., «Sobre el indulto. Razones y sinrazones», op. cit., p. 25.

es legítima simplemente porque, como observara Karl Binding a propósito de la fisonomía de la punición estatal, «los seres humanos castigan a seres humanos, y no los hechos [*Taten*] a sí mismos»[75]. No solo es inteligible, sino también valioso, que en la operación rutinaria de la aplicación de la ley penal esta se nos presente, según la célebre descripción de Kant, como poseyendo el carácter de un «imperativo categórico»[76]. Pero que la ley penal exhiba semejante carácter no es independiente de que quienes le dan aplicación la traten como tal[77]. Pues, al igual que cualquier otro estatus normativo, la «incondicionalidad» predicable de la ley penal, consistente en la insensibilidad de su aplicación a consideraciones prudenciales, es un estatus socialmente *conferido*, y más precisamente: un estatus instituido por las *actitudes* de quienes toman parte en la práctica de su aplicación[78]. Y es precisamente una *absolutización* de la esfera en la cual la ley penal se nos presentaría, en sus términos, como un imperativo categórico lo que subyace al enérgico repudio que, en su *Rechtslehre*, Kant dirige contra la postulación de un «derecho de gracia» no puramente referido a la posible liberación de penas a favor de quienes incurrían en atentados contra el monarca mismo[79].

Frente a esto, la defensa hegeliana de la institución de la amnistía que aquí se ha presentado descansa, crucialmente, en la puesta en entredicho de esa absolutización de la esfera del derecho. Por ello, no deja de ser una muestra de «ironía de la historia» que Binding reprochara a Hegel haber favorecido una representación mecanicista de la punición como algo que el hecho imputable como crimen desencadenaría por sí mismo[80], en lo cual se vería reflejada una «sobreestimación del derecho»[81]. Según Binding, al presentar su teoría de la «necesidad dialéctica» de la pena[82], que identificaría esta con la «consecuencia lógica» del crimen[83], Hegel pasaría enteramente por alto que la imposición

75 BINDING, K., *Strafrechtliche und strafprozessuale Abhandlungen*, tomo I, Duncker & Humblot, Múnich y Léipzig, 1915, p. 79.

76 KANT, I., *Metaphysik der Sitten*, 2ª ed., Werksausgabe VIII, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1977, A 196 / B 226; al respecto, MAÑALICH, J.P., «Respeto y retribución. La pena jurídica en la *Metafísica de las Costumbres*», *Revista de Ciencia Política*, vol. 38, 3, 2018, pp. 510ss.

77 Véase MACCORMICK, N., *Institutions of Law*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 26ss., quien plausiblemente sugiere que la diferente *fuerza* respectivamente exhibida por las reglas que él caracteriza como de «aplicación absoluta», de «aplicación estricta» y de «aplicación discrecional» no puede ser concebida como un atributo intrínseco de las reglas en cuestión, sino sólo como uno determinado por las reglas de *segundo orden* que modelan la práctica de su aplicación.

78 Véase BRANDOM, R., *A Spirit of Trust*, op. cit., 262ss.

79 KANT, I., *Metaphysik der Sitten*, op. cit., A 206 / B 239, 459s. Al respecto, BRUDNER, A., «Retributivism and the Death Penalty», op. cit., pp. 352ss.

80 BINDING, K., *Grundriss des Deutschen Strafrechts. Allgemeiner Teil*, 8ª ed., Felix Meiner, Léipzig, 1913, pp. 205s.

81 Ibid., p. 217.

82 Ídem.

83 Ibid., p. 206.

de la pena jurídica presupone un «doble acto» del Estado en cuanto titular de la correspondiente autoridad punitiva, a saber: el acto legislativo resultante en la puesta en vigor de la respectiva ley penal, por un lado, y el (complejo) acto jurisdiccional implicado en la persecución y el juzgamiento, por otro[84]. Que la pena deba ser concebida, con Hegel, como la reacción que demuestra la «nulidad» jurídica del crimen, sería indicativo, según Binding, de que aquel identificaría la pena con algo que se seguiría del crimen con «necesidad dialéctica»[85].

El tenor del reproche así formulado muestra que es Binding quien pasa así por alto, empero, algunos datos elementales de la conceptualización de la pena jurídica que Hegel nos presenta en sus *Grundlinien*. Pues Binding parece asumir que la caracterización de la punición como necesaria respondería al modelo de una necesidad nomológica, o aun metafísica, en el sentido de que aquella se correspondería con un evento que no podría dejar de acaecer tras la perpetración de un crimen. Esto supone desconocer que, para Hegel, el carácter necesario de la punición del criminal responde, más bien, a la noción de una necesidad *racional*.

El crimen necesita ser cancelado punitivamente, de un modo que haga objetivamente reconocible la refutación de la declaración imputable al criminal en la forma de una demostración de su «nulidad»: el crimen se presenta como una «primera coerción» que, de no ser cancelada, «valdría»[86]. Según lo ya explicado, ello volvería racionalmente necesario, a la vez que congruente con el reconocimiento que el criminal mismo merece recibir como agente racional, que esa declaración resulte cancelada a través de una respuesta que la confronte en sus propios términos, haciendo explícita la subsunción del criminal, autorizada por este a través de la perpetración del *hecho* que le es imputable, bajo la máxima que él ha entablado a través de su actuar, lo cual quiere decir: que la confronte en la forma de una «segunda coerción», que es el estatus que exhibiría la reacción punitiva capaz de producir una «reconciliación del derecho consigo mismo»[87]. Y contra lo sugerido por Binding, es claro que Hegel tematiza la punición, así entendida, como una *acción* ejecutada en respuesta a la toma de posición en la que consiste el crimen, y no como un mero evento que habría de acaecer tras la perpetración de aquel.

Esto último se vuelve indiscutible si nos preguntamos por qué es justamente la superación confrontacional del crimen lo que, tal como nos lo dice el epígrafe que precede al § 104 de los *Grundlinien*, marca la transición desde el dominio del derecho abstracto, en el cual la voluntad libre aparece bajo la forma de la *personalidad*, hacia el dominio de la moralidad, en el cual la voluntad libre se

84 Ídem.

85 Ibid., pp. 218s.

86 HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 99. Al respecto, MOHR, G., «Unrecht und Strafe», op. cit., pp. 105ss.

87 HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 220.

nos presenta, en cuanto voluntad reflexiva, bajo la forma de la *subjetividad*[88]. En lo que aquí interesa, y en congruencia con el tenor del § 103, la posibilidad misma de que la reacción coercitiva padecida por el criminal se constituya como una instancia de justicia punitiva, y no en cambio como una instancia de venganza –la cual solo podría reclamar ser justa «según el contenido», mas no «según la forma»–[89], dependería de que esa reacción se corresponda con la pretensión «de una voluntad que como voluntad subjetiva particular quiera lo universal en cuanto tal»[90]. Y esto pasa por la *institucionalización* jurídica de la reacción punitiva al crimen, lo cual condiciona, ulteriormente, que esa reacción pueda ser identificada con una pena *estatal*[91].

Al interior de la forma de vida ética propia de un moderno Estado constitucional, ello se vería expresado en que la punición se encuentre institucionalmente configurada como una tarea solo realizable por un tribunal[92]. Esto presupone que la pena que este imponga refleje la gravedad del crimen perpetrado en consideración a la «peligrosidad de la acción para la sociedad civil», siendo «la representación y la consciencia de la sociedad civil» lo que, en este plano, resultaría distintivamente afectado por la «existencia exterior» de la lesión del derecho en la que consiste el crimen[93]. En ello radicaría que, a través de la perpetración del crimen, «en un miembro de la sociedad todos los demás sean lesionados», lo cual supone que el correspondiente juicio de cuantificación de la gravedad social del respectivo crimen se encuentre legislativamente plasmado en el correspondiente «código de penas» (*Strafkodex*), que será necesariamente relativo a su tiempo y a la situación de la sociedad civil[94].

Lo anterior muestra que Hegel no pasa por alto, en lo absoluto, el «doble acto» estatal —legislativo y jurisdiccional— involucrado en la penalización del crimen y la punición del criminal. En referencia a una práctica punitiva propiamente institucionalizada *qua* práctica estatal, con Hegel ya no podemos concebir el castigo como «necesitado por el injusto» en el que consiste el crimen,

88 Ibid., § 105. Al respecto, y detalladamente, QUANTE, M., *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart y Bad Cannstatt, 1993, pp. 35ss.; también DU BOIS-PEDAN, A., «Hegel and the Justification of Real-world Penal Sanctions», op. cit., pp. 49s.

89 HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 102.

90 Ibid., § 103; QUANTE, M., *Hegels Begriff der Handlung*, op. cit., pp. 33s.

91 Fundamental al respecto, DU BOIS-PEDAN, A., «Hegel and the Justification of Real-world Penal Sanctions», op. cit., pp. 41, 47 ss.

92 HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 220. Detalladamente acerca de esto, DU BOIS-PEDAN, A., «Hegel and the Justification of Real-world Penal Sanctions», op. cit., pp. 45ss.

93 HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 218A.

94 Ídem. Sobre esto, CASPERS, B., *›Schuld‹ im Kontext der Handlungslehre Hegels*, op. cit., pp. 374ss., analizando la tendencia a la moderación punitiva que, según Hegel, resultaría de la institucionalización formal del «poder de la sociedad» para enfrentar la criminalidad, cuyo ejercicio rutinario contribuiría a que la sociedad civil se vuelva progresivamente más segura de sí misma.

sino más bien como una «validación del orden normativo y […] de la estructura recognoscitiva de la sociedad»[95]. Y sólo a partir de esta comprensión de la reacción punitiva como una *acción* estatal se vuelve inteligible la posibilidad de que el Estado renuncie, graciosamente, a la punición. Que Hegel haya identificado esta última posibilidad con un reflejo de una esfera «más elevada», según ya se explicara, es indicativo de que, *pace* Binding, Hegel no puede ser acusado de haber incurrido en una «sobreestimación del derecho» al presentarnos su conceptualización especulativa de la pena.

Con esto volvemos a la pregunta planteada al inicio de esta (última) sección: en la aversión liberal a la posible liberación graciosa de una punición jurídicamente merecida podría manifestarse, irónicamente, el anhelo de que tal punición sí sea algo que mecánicamente tuviera lugar tras la perpetración del respectivo crimen. En tal medida, la apuesta por suprimir toda posible expresión de una prerrogativa soberana de gracia se presenta como funcional a una reinterpretación mecanicista de la impartición de justicia punitiva, que eventualmente conduzca a una obliteración de la responsabilidad que, en último término, la respectiva comunidad política ha de asumir por las penas que impone y ejecuta, o que deja de imponer o de ejecutar[96]. Y si es verdad que en una prerrogativa soberana de gracia como la correspondiente a una potestad (legislativa) para dictar amnistías se ve reflejada la majestad del pleno reconocimiento recíproco en la que consiste el espíritu absoluto, entonces en el contemporáneo sentido común favorable a su supresión quizá encontremos una corroboración puntual de la resignación con la que, según Kervégan, tendríamos que admitir que «ya no vivimos a la altura del espíritu absoluto»[97].

95 DU BOIS-PEDAN, A., «Hegel and the Justification of Real-world Penal Sanctions», op. cit., p. 68.

96 Fundamental al respecto, ibid., pp. 66ss., enfatizando la naturaleza irreductiblemente política del deber de soportar la irrogación del mal en la que consiste la pena que le es judicialmente impuesta.

97 KERVÉGAN, J.-F., *The Actual and the Rational*, op. cit., p. xvi.

Bibliografía

BINDING, K., *Grundriss des Deutschen Strafrechts. Allgemeiner Teil*, 8ª ed., Felix Meiner, Leipzig, 1913.

____, *Strafrechtliche und strafprozessuale Abhandlungen*, tomo I, Duncker & Humblot, Múnich y Leipzig, 1915.

BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Recht, Staat, Freiheit*, 2ª ed., Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2006.

BORGES, J. L., *Obras Completas I*, Emecé, Buenos Aires, 1996.

BRANDOM, R., *A Spirit of Trust*, The Belknap Press, Cambridge (Mass.) y Londres, 2019.

BRUDNER, A., *Punishment and Freedom*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2009.

____, «Retributivism and the Death Penalty», *University of Toronto Law Journal*, vol. 30, 1980, pp. 337-355.

____, *The Owl and the Rooster: Hegel's Transformative Political Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017.

CARRACEDO, E., «Epitafio para el indulto desde los fines de la pena», en MOLINA, F. (coord.), *El indulto. Pasado, presente y futuro*, BdeF, Montevideo y Buenos Aires, 2019, pp. 211-249.

CARRÉ DE MALBERG, R., *Teoría general del Estado*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1998.

CASPERS, B., *›Schuld‹ im Kontext der Handlungslehre Hegels*, Felix Meiner, Hamburgo, 2012.

CORREA, C., «El Decreto Ley de Amnistía: orígenes, aplicación y debate sobre su validez», en VELOSO, P. (ed.), *Justicia, derechos humanos y el decreto ley de amnistía*, PNUD, Santiago, 2014, pp. 13-68.

DU BOIS-PEDAN, A., «Hegel and the Justification of Real-world Penal Sanctions», *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*, vol. XXIV, 1, 2016, pp. 37-7, disponible en: https://doi.org/10.1017/cjlj.2016.2.

FERRO, B., «Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy», *Hegel Bulletin*, vol. 53, 2016, pp. 1-22, disponible en: https://doi.org/10.1017/hgl.2016.53.

HEGEL, G. W. F., *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2005.

____, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 10, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986.

____, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986.

____, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986.

HIERRO, L., «Sobre el indulto. Razones y sinrazones», en MOLINA, F. (coord.), *El indulto. Pasado, presente y futuro*, BdeF, Montevideo y Buenos Aires, 2019, pp. 1-61.

KANT, I., *Metaphysik der Sitten*, 2ª ed., Werksausgabe VIII, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1977.

KERVÉGAN, J.-F., *The Actual and the Rational*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 2018.

LAPORTA, F., «Ley», *Eunomía*, Nº 22, 2022, pp. 253-266, disponible en: https://doi.org/10.20318/eunomia.2022.6815.

MACCORMICK, N., *Institutions of Law*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

MAÑALICH, J. P., «¿Democracia liberal o libertad democrática?», *Estudios Públicos*, Nº 134, 2014, pp. 155-167.

____, «Respeto y retribución. La pena jurídica en la *Metafísica de las Costumbres*», *Revista de Ciencia Política*, vol. 38, 3, 2018, pp. 507-526, disponible en: https://doi.org/10.4067/S0718-090X2018000300507.

____, *Terror, pena y amnistía*, Flandes Indiano, Santiago, 2010.

MARKEL, D., «Against Mercy», *Minnesota Law Review*, vol. 88, 2004, pp. 1421-1480.

____, «The Justice of Amnesty? Towards a Theory of Retributivism in Recovering States», *Toronto Law Journal*, vol. 49, 1999, pp. 389-445.

MARX, K. y ENGELS, F., *Werke*, tomo 1, Berlín, Dietz Verlag, 1976.

MARXEN, K., *Rechtliche Grenzen der Amnestie*, C. F. Müller, Heidelberg, 1984.

MIZRAHI, E., «La legitimación hegeliana de la pena», *Revista de Filosofía*, vol. 29, 1, 2004, pp. 7-31.

MOHR, G., «Unrecht und Strafe», en SIEP, L. (coord.), *G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlín, 2005, pp. 95-124.

QUANTE, M., *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart y Bad Cannstatt, 1993.

RAZ, J., *From Normativity to Responsibility*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2011.

RUIZ MIGUEL, A., «Gracia y justicia: más allá del indulto», en MOLINA, F. (coord.), *El indulto. Pasado, presente y futuro*, BdeF, Montevideo y Buenos Aires, 2019, pp. 89-209.

SEELMANN, K., «Wechselseitige Anerkennung und Unrecht: Strafe als Postulat der Gerechtigkeit?», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 79, 2, 1993, pp. 228-236.

SILVA SÁNCHEZ, J., «El perdón: prólogo para penalistas», en MOLINA, F. (coord.), *El indulto. Pasado, presente y futuro*, BdeF, Montevideo y Buenos Aires, 2019, pp. 63-87.

artículos

Teoría y praxis en el Hegel de Jena

Theory and praxis in Hegel at Jena

AGUSTÍN LUCAS PRESTIFILIPPO
Universidad de Buenos Aires

Resumen: En este artículo analizo tres cuestiones en las que se esboza un determinado modo de entender la relación entre teoría y praxis en el desarrollo filosófico de Hegel entre 1802 y 1803 en Jena: el dogmatismo, entendido como una forma supersticiosa de la conciencia, tanto espontánea como doctrinaria, en donde el sujeto adopta una actitud sumisa y contemplativa frente a lo dado; la significación epistémica de la contradicción, que Hegel reconstruye en su lectura de Sexto Empírico, en donde se la asocia con el procedimiento auténtico del conocimiento especulativo; y, por último, la identificación de las tareas de la filosofía como un conocimiento fundamentalmente crítico, en donde el idealismo encuentra su justificación como práctica transformadora en y de la cultura de su tiempo. El escrito concluye formulando interrogantes acerca de los sentidos heterogéneos que el propio Hegel asocia al lugar de la negatividad en el pensamiento.

Palabras clave: Negatividad, Dogmatismo, Crítica, Praxis, Teoría

Abstract: In this article I analyze three questions outlining a certain way of understanding the relationship between theory and praxis in Hegel's philosophical development between 1802 and 1803 in Jena: dogmatism, understood as a superstitious form of consciousness, both spontaneous and doctrinaire, in which the subject adopts a submissive and contemplative attitude towards what is given; the epistemic significance of contradiction, which Hegel reconstructs in his reading of Sextus Empiricus, where he associates it with the authentic procedure of speculative knowledge; and, finally, the identification of the tasks of philosophy as a fundamentally critical knowledge, where idealism finds its justification as a transformative practice in and of the culture of its time. The paper concludes by raising questions about the heterogeneous meanings that Hegel himself associates with the place of negativity in thought.

Key Words: Negativity, Dogmatism, Critique, Praxis, Theory.

Introducción

Como es sabido, a comienzos de 1801 Hegel llega a Jena con el objetivo de intervenir en la acalorada escena filosófica del momento. Con el auspicio de Schelling, al poco tiempo logra la habilitación para la docencia libre. Por aquel entonces, la disputa que dividía el panorama filosófico alemán –por lo menos desde la publicación de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* en 1787– consistía en las formas legítimas de heredar el legado de Kant, o bien asumiendo una estrategia reproductiva al interior de su perspectiva, o bien planteando la necesidad de una ruptura radical concebida como sobrepujamiento. Cuando Hegel le atribuye al idealismo de Fichte el estatuto de «dogmático», puesto que «pone como lo absoluto uno de los opuestos, el sujeto en su determinidad»[1], las cuestiones a tener en consideración para una adecuada concepción del conocimiento filosófico se habrán desplazado notablemente.

Desde fines de los años sesenta del siglo pasado, la Teoría Crítica se ha interesado por esos textos escritos por Hegel antes de la publicación de la *Fenomenología del espíritu.* En paralelo con la historia de la edición crítica de la obra hegeliana del período[2], las propias fases de la Teoría Crítica podrían ser reconstruidas en función de las maneras diferenciales de leer esta etapa de formación del pensamiento hegeliano. De la misma manera en que no hay un acuerdo entre los especialistas acerca del significado de su gran obra de Jena[3], entre los

1 HEGEL, G.W.F., "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie", en: *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der 'Werke' von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1970 (Theorie-Werkausgabe Hegels). Tomo II, p. 61. A continuación cito de forma abreviada TWA II y número de página.

2 La edición histórico–crítica ha sido preparada por el Hegel–Archiv de Bochum, patrocinada por la Academia Renana de Ciencias de Dusseldorf y editada por Felix Meiner en Hamburgo desde 1968, bajo el título de *Gesammelte Werke*.

3 DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1999, p. 369 y ss.

distintos representantes de la Teoría Crítica Contemporánea tampoco se ha manifestado una única recuperación del legado de Hegel.

Puntualmente, dos de sus más destacados representantes en la segunda mitad del siglo XX, Jürgen Habermas y Axel Honneth, han hecho de los escritos de Jena el campo fructífero de reactualización de una teoría que, según su diagnóstico, había renunciado a su fundacional programa de articulación entre conocimiento y acción, quedando limitada a una impotente *dialéctica negativa*. Con el ensayo sobre los conceptos de "trabajo e interacción" de 1967 y con la posterior recuperación del concepto de "reconocimiento" en los años 90[4], la Teoría Crítica ha encontrado un camino promisorio de representación del legado de la izquierda hegeliana.

Sin embargo, una corriente subterránea a este desarrollo se acercó a Jena desde una perspectiva sutilmente diferente. Se trata del impulso que desde hace años viene desarrollando Christoph Menke por pensar a contrapelo las tareas de la Teoría Crítica de la sociedad contemporánea. Lo que resulta interesante de esta contratendencia es, en particular, el modo diferencial en el que se ha leído la significación de lo negativo en el corpus hegeliano en cuestión[5].

Inspirándome en este impulso, más específicamente, en las recientes reflexiones de Menke acerca de la identificación adorniana de la crítica como "negación determinada de cada forma concreta de no libertad"[6], en este escrito me propongo revisar los elementos de una constelación conceptual del período de Jena que, en los términos del debate contemporáneo, podría calificarse como "meta-teórica"[7], a saber: el lugar destacado y la significación transformadora que asume la crítica en su filosofía.

A tales fines, me concentraré en aquellos textos que, publicados en el periódico fundado y editado junto a Schelling entre 1802 y 1803[8], refieren a tres cuestiones en las que se esboza un determinado modo de entender la relación entre teoría y praxis: I) el *dogmatismo,* entendido como una forma supersticiosa de la conciencia, tanto espontánea como doctrinaria, en donde el sujeto adopta una actitud sumisa y contemplativa frente a lo dado; II) la significación productiva de lo negativo, que Hegel reconstruye en su lectura de la *skepsis* antigua, en donde la contradicción aparece como cifra de la verdad; y III) la identificación de las tareas de la filosofía como un conocimiento fundamentalmente *crítico*, en la que el idealismo encuentra su justificación como práctica transformadora en y de la cultura de su tiempo. Finalmente, concluyo con

4 HABERMAS, J., "Arbeit und Interaktion", en: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 2020; HONNETH, A., *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt, 2021.

5 MENKE, Ch., *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt, 2008.

6 ADORNO, Th., *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001, p. 338.

7 Cfr. CELIKATES, R., *Kritik als soziale Praxis*, Campus, Frankfurt/New York, 2009.

algunas reflexiones acerca del estatuto ambivalente que asume la cuestión de la *negatividad* en las reflexiones hegelianas del período.

1. Dogmatismo

Es una recurrencia en los textos que publica Hegel en el *Kritisches Journal der Philosophie*[9] el ejercicio de un modelo de lectura que hace de los textos filosóficos objetos privilegiados de una polémica en los que se identifican motivos que la filosofía encarna de manera singular –acaso expresándolos con un grado incomparable de claridad, acaso profundizándolos mediante elaborados constructos teóricos– pero que sin embargo no constituyen bajo ningún aspecto un patrimonio excluyente, a partir del cual fuese posible deslindarla de los problemas sociales y las tendencias culturales que condicionan a su época.

Como lo expone de manera ejemplar la extensa introducción al escrito de la *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y Schelling* de 1801, la necesidad [*Bedürfnis*] no es una propiedad atribuible sólo a la situación de la filosofía, sino que ella es por el contrario el estado que adquiere el marco temporal *en* el que se ubica la filosofía, a la vez que justificando su actualidad, delineando los trazos de sus faltas, deficiencias y menesterosidades[10].

El estado de necesidad del tiempo es así la condición histórico-cultural que le otorga a la filosofía toda su actualidad. El estado de necesidad del tiempo es un estado de necesidad de la filosofía, la cual es requerida y solicitada no en calidad de saber momificado, relativizada en su fuerza como escuela de pensamiento o punto de vista particular, sino como práctica, eminentemente transformadora, y con capacidad de incidencia en su presente.

Pero puesto que la filosofía es una «formación cultural» que no es ajena a su época, ella también queda afectada por ese estado de no-libertad que marca el día. En la filosofía esto se expresa como oposición en la vida del espíritu entre la facultad del entendimiento y esa modalidad del pensamiento que Hegel denomina «razón», en la que la primera asume una posición ilegítima, anclada en el aislamiento de las múltiples apariciones fenoménicas como entidades

8 “Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere”; “Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten”; “Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, incluidos en: TWA II.

9 Aun cuando los artículos eran publicados de forma anónima, los comentadores coinciden en que Hegel habría sido el autor de cuatro de ellos, aquellos cuyos manuscritos conservó de forma cuidadosa, así como también la “Introducción”. Véase al respecto: DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna*, op. cit., p. 383.

10 TWA II, p. 20.

independientes, fijadas y absueltas de su vínculo dinámico con el contexto de relaciones del que ellas dependen. Por el contrario, la segunda aparece como la instancia sintética del juicio, en la que «los heterogéneos encuentran su identidad»[11]. Esto mismo es algo que, siguiendo de cerca la nomenclatura de Schelling, Hegel sostiene a propósito del «dogmatismo»[12]. Repasemos sucintamente los términos de aquella discusión.

En sus "Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo" (1795), publicadas en el *Philosophisches Journal* también de Jena, Schelling declara de forma programática que «el dogmatismo consecuente se ocupa no de la lucha, sino de la sumisión; no de la violenta, sino de la voluntaria derrota y de la pacífica entrega de sí mismo al objeto absoluto»[13]. Frente al «peligro» que involucra esta entrega derrotista a la obediencia voluntaria, en donde el sujeto se suprime a sí mismo ante una objetividad percibida como absoluta, la versión predominante de la filosofía –aquella que discute con y desde la perspectiva de la *Crítica de la razón pura,* por lo tanto sin correrse de los límites trazados por aquel enfoque– se presenta como un primer paso encaminado a su cuestionamiento, pero que en la argumentación del joven Schelling quedará signado por un rasgo de inevitable insuficiencia.

La asociación del idealismo con el criticismo supondrá así una reivindicación de la subjetividad libre como principio de todo sistema antidogmático. Sin embargo, por la reducción de la contraposición entre la sumisión y la libertad, entre el condicionamiento del objeto y la determinación del sujeto constituyente al mero plano abstracto del conocimiento teórico, el «criticismo» terminará mostrándose como un contendiente incapaz de estar a la altura de la lucha que ha pretendido iniciar. El sistema filosófico construido en base al movimiento de identificación con una perspectiva limitada en su capacidad de vinculación libre con la objetividad de las cosas sólo puede manifestar «insuficiencia y debilidad»[14]. La humillación de la razón a la que conduce la versión predominante de la filosofía inicia el movimiento de crítica de la sumisión que promueve el dogmatismo, sólo para terminar allanando el camino que conduce al avance de la superstición.

Para Schelling, el problema de reducir el antagonismo con la perspectiva dogmática a una mera cuestión teórico-cognoscitiva consiste en que sólo puede alcanzar una refutación negativa de su adversario: mediante la demostración de la indemostrabilidad de la existencia de Dios. Al hacerlo, el criticismo deja espacio suficiente para la reproducción de formas religiosas de subjetivación, identificadas con la entrega pasiva de los hombres al poder de lo condicionado. Para Schelling sin embargo, la respuesta sólo podía provenir de una

11 TWA II, p. 304.

12 SCHELLING, F.W.J., *Cartas sobre dogmatismo y criticismo,* Tecnos, Madrid, 2013.

13 Ibid., p. 5.

14 Ibid., p. 18.

reconducción del conflicto a la raíz misma del problema, fuente de la que parten las polémicas que dividen a la escena filosófica entre posiciones adversarias. Ese retorno implicaba una forma de reflexión rememorativa en donde el espíritu humano reconoce la escisión que ha dividido el absoluto por un lado y el mundo por el otro. Tanto el dogmatismo como el criticismo aparecen así como respuestas particulares a un problema real que define los términos en los que se debate el presente. Ese problema no es otro sino el de la «salida del absoluto»: «pues sobre el absoluto estaríamos todos de acuerdo si nunca hubiéramos abandonado su esfera, y si nunca hubiéramos salido de ella no tendríamos ningún otro terreno en el que luchar»[15].

Aun cuando Hegel recuperará la terminología desplegada en este escrito, la drástica crítica a la que somete el sistema de Fichte desde 1801 denota un corrimiento del vocabulario fichteano que permea la concepción temprana del idealismo del joven Schelling[16]. De manera que, si bien en el concepto de dogmatismo del Hegel de Jena se revela una concordancia con el diagnóstico crítico de Schelling en lo que refiere al "derrotismo de la razón" al que conduce la perspectiva criticista, la apuesta por un concepto práctico de libertad, demasiado anclado en el modelo fichteano de la posición del sujeto, motivará el comienzo de una divergencia. En efecto, para Hegel ese vocabulario no hace sino reproducir la división en la que se define el estatuto problemático de la cultura, cuyo dramático saldo no era sino la imposibilidad de pensar con los términos dispuestos por «la filosofía de la reflexión de la subjetividad en todas sus formas», las múltiples relaciones de recíproca determinación que se trazan entre la filosofía y la sociedad en la que se inscribe.

Teniendo como trasfondo esta discusión se vuelve posible entender el sentido concreto de la crítica al sistema de Fichte por dogmático, pues éste eleva «a Absoluto un algo condicionado que sólo tiene consistencia en la contraposición»[17]. El dogmatismo expresa un modo deficitario de establecer la relación entre los términos de la subjetividad y de la objetividad. Consiste en plantear "falsas identidades", sostiene Hegel, entre los términos, tal como la que se expresa en el modelo de la relación causal entre el Absoluto y su aparición fenoménica. Dicha relación se forja sobre la presuposición de una contraposición absoluta, meramente externa, entre los opuestos;

> A=A y A=B son reconocidos en su diferencia, pero en el dogmatismo quedan en su antinomia, no sintetizados, uno junto al otro. El dogmatismo sin

15 Ibid., p. 23.

16 Cfr. la figura fichteana del "esfuerzo" y del "deber ser" en el que Schelling se recuesta como contraposición al teoreticismo abstracto de las filosofías herederas de Kant. HORSTMANN, R. P., "The Early Philosophy of Fichte and Schelling", en: AMERIKS, K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Nueva York, 2000, p. 128.

17 TWA II, p. 47.

embargo no reconoce que haya aquí una antinomia, y por ello tampoco la necesidad de asumir la consistencia de los contrapuestos[18].

En el caso del idealismo subjetivista de Fichte, esa relación de causalidad se expresa como «interacción» o «influencia unilateral de lo intelectual sobre lo sensible», «ejerciendo su dominio sobre él, como Principio fundamental»[19]. En este sentido, el intento de transición de uno de los términos hacia el otro, de la autoidentificación del Yo consigo mismo en la reflexión hacia su identificación con la naturaleza objetiva, sólo puede conducir a una «unificación violenta»[20].

Pero el dogmatismo también es el destino de otras manifestaciones culturales de su tiempo, como las que en este contexto Hegel alude peyorativamente en las formas vulgarizadas de la filosofía, tales como las que representa cierta tendencia ilustrada o cierta tendencia eudemonista, en las que la «falsa identidad»[21] entre los polos de la oposición se hace depender de una subjetividad empírica, orientada hacia un goce sensual o hacia un conocimiento conceptual finito. Lo que se revela como problemático en esta forma de vida cultural es la operación de fijación de los términos de una relación de oposición, seguido de la elevación de uno de los mismos al estatuto de norma o principio incuestionado del que se hace depender luego las manifestaciones de sentido como ejercicios de su dominio.

Sea en estas manifestaciones de una psicología empírica, sea en las sofisticadas reflexiones filosóficas de Kant o Jacobi, se reproduce para Hegel la misma modalidad de opresión del sujeto, hacia el mundo externo o hacia sí mismo. Como decíamos, en todas ellas el problema de fondo es la falsa identificación de la reflexión con el modo de operación intelectual que Hegel denomina entendimiento, y que insistirá en contraponer a un uso ampliado o integral de la reflexión. El entendimiento deviene dogmático porque no reconoce que entre los términos de la relación se presenta una antinomia o conflicto. En este sentido, dice Hegel, la facultad del entendimiento traza una relación «puramente conceptual o abstracta» entre los polos, por ejemplo, entre lo finito y lo infinito, en el que cada término es absolutizado como un límite externo del otro, que lo inhibe o lo niega «haciéndolo desaparecer»[22].

Así pues se puede entender la necesidad objetiva a la que viene a responder la figura de la creencia [*Glauben*] en las filosofías de la subjetividad de Kant, Fichte o Jacobi. Esta figura opera como instancia de adecuación entre las teorías filosóficas y las doctrinas de divulgación de su tiempo –entre las que Hegel cuenta la ya mencionada psicología empírica eudemonista así como también el

18 Ibid., p. 49.

19 Ibid., p. 48.

20 Idem.

21 Idem.

22 TWA II, p. 293.

protestantismo en el ámbito religioso–, como «reconciliación» entre la idealidad y la realidad. Pero esa concordancia precisamente es aquello que justifica la urgencia del trabajo de la crítica. Puesto que «en esas filosofías se mantiene el carácter absoluto de lo finito y de la realidad empírica, así como la contraposición absoluta entre lo infinito y lo finito, y lo ideal sólo es concebido como concepto», lejos de haber cuestionado el «carácter positivo» del «sistema de la cultura», ellas sólo «lo han perfeccionado al máximo»[23]. La necesidad a la que obedece la figura de la creencia en las filosofías de la reflexión será el consecuente destino del dogmatismo, al que Hegel hace responsable del estado de menesterosidad de su tiempo.

La relación de la filosofía con la religión es la relación que el entendimiento establece con aquello que el concepto no logra apresar en sus propios términos, y que escapa por definición al poder de su comprensión. En este sentido, la marginación de la facultad de la razón en las filosofías de la reflexión, así como la edificación de la fe como principio último en la religión del sentimiento, plantean adecuadas críticas al esquematismo con el que operan los conceptos del entendimiento, el cual «podría tomar lo contemplado como una cosa, al bosque como leña». Sin embargo, al identificar al entendimiento como el mayor peligro, del que hay que escapar mediante una reclusión del creyente en la interioridad de su corazón o en la renuncia de la conciencia moral a la realización práctica en el mundo objetivo de sus ideales, la paradójica consecuencia es la de un fortalecimiento de los lazos de sujeción de una subjetividad fetichizante, «como dependencia de objetos y como superstición»[24].

La contraposición conceptual o abstracta entre lo finito y lo infinito ubica a lo Absoluto entonces como un «*más allá*» «*por encima*» de la inteligibilidad racional[25], ajeno por lo tanto a todo argumento o justificación: «de modo que para el conocimiento [lo Absoluto] es vacío, y no puede llenar ese infinito espacio vacío sino con la subjetividad del anhelo y del presentimiento»[26]. Pero al hacerlo, la filosofía autoproclamada incapaz de pensar por sus propios términos la referencia que la vincula a un conjunto de relaciones que por definición la superan compensa esa impotencia «adornándose con el colorido superficial de lo suprasensible, apelando por fe a algo superior»[27].

El horizonte al que puede aspirar una filosofía concebida en esos términos acaba siendo el de un «idealismo» para el cual «lo finito es asumido en la forma ideal»[28], tanto del lado del «concepto puro» o «idealidad finita» como de la «realidad vulgar» o «finito real».

23 Ibid., p. 294.
24 Ibid., p. 290.
25 Ibid., p. 288.
26 Ibid. p. 289.
27 Ibid., p. 300.
28 Ibid., p. 298.

2. Skepsis

Otra de las manifestaciones problemáticas de la filosofía de su tiempo era cierta reivindicación del escepticismo como respuesta al modelo kantiano de la crítica de la razón. Como han sostenido distintos investigadores, puede constatarse que el interés por el escepticismo no puede reducirse a este episodio durante el período jenense, sino que el mismo ha acompañado el desarrollo del pensamiento de Hegel en sus distintos períodos.

Entre 1788 y 1793, por ejemplo, durante sus años de formación en Tubinga, Hegel se embarcó en la traducción de Sexto Empírico[29]. Conocidas son las alusiones a un «escepticismo consumado» en la *Enciclopedia* de 1830, donde se nos habla de las exigencias de «querer pensar con toda pureza, decisión que lleva a cabo la libertad, la cual abstrae de todo y comprende su propia y pura abstracción, es decir, la simplicidad del pensar»[30]. En el último extremo que traza el arco de su obra, pueden recordarse también las distintas referencias al escepticismo en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*.

Mientras que la recuperación moderna del escepticismo, denominada por Hegel como «bastarda» [*Bastard*], sólo podía entenderse como intento de impugnación del modo en que alguien como Reinhold intentó heredar el legado kantiano, la polémica que desarrollará el artículo "Relación del escepticismo con la filosofía" sólo cobra verdadero significado inscribiéndose en el marco de las preocupaciones que pautan el desarrollo de su pensamiento durante los años de Jena[31].

Independientemente del interés de los estudios filológicos e históricos más recientes en la estrategia de lectura operada por Reinhold, de la manera de hacer presente el legado del escepticismo por alguien como G. E. Schulze, o incluso de la exactitud del conocimiento histórico acerca del escepticismo en el ámbito filosófico de Jena a fines del siglo XVIII –que, por cierto, el propio Hegel reconoce: «nos faltan informaciones más precisas sobre Pirrón, Enesidemo y otros famosos escépticos antiguos»–[32], lo que aquí interesa subrayar es

29 Así se refleja en la «prueba» que publicó Niethammer. Véase: JAESCHKE, W., *Hegel–Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2003, pp. 133.

30 HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*, edición bilingüe, Trad.: R. Valls Plana, Abada, Madrid, 2017, p. 249.

31 VIEWEG, K., *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das "Gespenst des Skeptizismus"*, Wilhelm Fink, München, 1999, p. 114. CATTANEO, R., "Interés por el escepticismo y sistematización de la filosofía en Hegel", en: Bahr, F. (Comp.), *Tradición clásica y filosofía moderna. El juego de las influencias*, Ediciones UNL, Santa Fe, 2012, p. 99.

32 En tal sentido, Paredes sostiene que «La atribución de los diez primeros tropos a Pirrón es claramente inexacta, y la existencia de una conexión histórica real entre los pirrónicos y las escuelas escépticas posteriores, como Hegel parece sugerir, resulta cuando menos controvertida», PAREDES, M. del C., "Introducción", en: HEGEL, G.W.F. *Relación del escepticismo con la filosofía*, edición, traducción, introducción y notas de M. del C. Paredes, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, p. 20.

el “significado constitutivo de la apropiación productiva” que Hegel termina atribuyéndole al método «noble» [*edel*] que reivindica para una correcta comprensión del lugar que asume lo negativo en la práctica filosófica. Como intentaré argumentar en lo que sigue (especialmente apartados IV y V), esa posición que ocupa la cuestión de la contradicción -más aún: de la negatividad- no se encuentra ajeno a interpretaciones opuestas.

Ya al final del escrito sobre la *Diferencia* Hegel había hecho alusión a un auténtico escepticismo [*echter Skeptizismus*] cuya condición de posibilidad era el correcto empleo de la reflexión[33]. Lo que allí apenas era aludido en un sentido indirecto, a lo largo de la reseña de *Crítica de la filosofía teórica* de Schulze se terminará desplegando como una verdadera concreción del programa acerca de las tareas de la filosofía que Hegel dejara asentado en su escrito de 1801.

Esas tareas quedan resumidas en la fórmula de un concepto de libertad en lo negativo que eleva al sujeto «por encima de la necesidad de la naturaleza»[34]. Son las tareas que se corresponden con una actitud de negación radical de todo lo dado, sea o bien bajo la modalidad de las cosas externas al sujeto o bien bajo la modalidad de los hechos de conciencia. Cabe recordar aquí que en la versión «moderna» del escepticismo que pretendía representar Schulze, el procedimiento escéptico se limitaba a atacar determinados juicios filosóficos, bajo el presupuesto de que, en un sentido análogo al empirismo de Hume, ciertos juicios eran incuestionables. A diferencia del contenido empírico de las percepciones en la representación de la conciencia y del principio de contradicción en los razonamientos del sujeto, aquello que la duda escéptica podía poner en cuestión, según esta versión moderna del escepticismo con la que polemiza Hegel, era la relación de adecuación entre nuestras representaciones y las cosas del mundo externo.

La persistencia en lo negativo que expresa el ejemplo del escepticismo antiguo, y que lo diferencia de sus versiones empobrecidas en las que se lo invoca para reforzar una sumisión positivista ante el imperio de los hechos, es, dice Hegel, «el lado libre de toda filosofía».[35] En aquellos que Diógenes Laercio menciona como integrantes de este modo de reflexionar, «Arquíloco, Eurípides, Zenón, Jenófanes, Demócrito, Platón, etc.», aparece la intelección de que:

> [...] una verdadera filosofía tiene necesariamente un lado negativo propio, el cual va dirigido contra todo lo limitado y, por ende, contra el montón de hechos de la conciencia y su certeza innegable, así como contra los conceptos estrechos que están presentes en esas magníficas doctrinas[36].

33 TWA II, p. 137.

34 Ibid., p. 241.

35 Ibid., p. 229.

36 Ibid., pp. 227-228.

Esa libertad por lo tanto depende de la capacidad de establecer una relación transformativa en la manera de reflexionar sobre lo que sencillamente es. A esa manera transformada de pensar lo real Hegel también la llama aquí soberana [*herrschend*]. Y la misma tiene como condición una doble liberación. Por un lado, se trata de una liberación o *epoché* de la forma dominante de conciencia que se refleja en el sano sentido común [*Menschenverstande*], el cual es gobernado por formas dogmáticas y supersticiosas de relacionarse con el mundo, en donde las leyes, las costumbres, las instituciones y las prácticas rutinizadas se presentan como datos inmutables de la conciencia, «como algo cierto, seguro, eterno»[37], dice Hegel. Pero, por otro lado, y sobre todo, se trata de una liberación de la forma dominante que adopta la lógica con la que se edifica el sentido común, vale decir, de una liberación del modo en que se unen y separan los conceptos con los que se piensa, y que Hegel, recuperando la primera Tesis de su trabajo de habilitación («*Contradictio est regula veri, non contradictio autem falsi*»[38]) resume aquí con el modelo del principio de identidad o de no-contradicción.

Curiosamente, Hegel se refiere a este acto de liberación inspirado por el escepticismo antiguo no como algo del pasado sino como un proceso que ya se encuentra en camino, y que podría haberse iniciado por lo menos a partir de dos acontecimientos contemporáneos a su tiempo. En lo que respecta a la transformación de la conciencia ante los dogmas que estructuran el sentido común, Hegel menciona el efecto de conmoción histórica que significó el trato con pueblos extranjeros para la conciencia dominante de los europeos. Ante la evidencia de una diferencia radical que representó la experiencia de la alteridad en los distintos pueblos de las comunidades de América, Asia o África, ninguna norma jurídica o verdad acerca de la naturaleza humana pudo mantenerse en pie sin verse obligada a justificarse[39]. A diferencia de sus apreciaciones maduras acerca de la condición inferior de los pueblos no europeos[40], en *este* período de la formación de su pensamiento la referencia al mundo no europeo aparece como la oportunidad de una experiencia de autotrascendencia de los propios límites de la conciencia sometida por las normas y las imposiciones del prejuicio al que nos somete el sentido común.

Por otro lado, y en referencia específica a la negación del principio de identidad, Hegel alude a la dinámica afín al método escéptico que opera detrás de las definiciones de la ética spinoziana. Tomando como modelo la simultaneidad de determinaciones opuestas, entre esencia y existencia, causa y efecto, lo uno y lo múltiple, las definiciones conceptuales de Spinoza revelan para *este*

37 Ibid., p. 240.

38 Ibid., p. 533.

39 Ibid., pp. 241-242.

40 ZAMBRANA, R., "Bad Habits: Habit, Idleness, and Race in Hegel", *Hegel Bulletin*, 42: 1, 2021, pp. 1-18, DOI:10.1017/hgl.2021.1.

Hegel el lado libre de la filosofía, precisamente porque afirma aquello que el dogmatismo no quiere reconocer, a saber al carácter constitutivamente antinómico de los conceptos: «que una proposición es meramente formal, significa para la razón que está puesta únicamente para sí, sin afirmar igualmente a la que se le contrapone contradictoriamente, y precisamente por eso es falsa»[41]. En el modo en que se articulan las definiciones conceptuales en la ética de Spinoza, pues, podría reconocerse el principio del escepticismo antiguo de una drástica igualdad de derechos de los argumentos antagónicos.

Dice Hegel al respecto:

> Un concepto sólo puede ser puesto en tanto se niegue o abstraiga de otro, uno se define en su exclusión del otro; uno es determinable sólo en tanto que exista una oposición con la otra; si ambos se ponen unidos como uno, en una misma definición, entonces su unión entraña una contradicción y ambas son negadas a la vez[42].

Pero este lado libre de la filosofía que se puede reconocer en las definiciones conceptuales de Spinoza no aparece como ejemplo aislado o como documento irrecuperable para el presente, sino como reflejo de una posibilidad latente en todo uso racional del lenguaje: «Puesto que toda auténtica filosofía tiene este lado negativo, o supera permanentemente el principio de contradicción»[43], la insistente tarea de persistir en lo negativo contra la lógica de la identidad se presenta como accesible para todos («quien lo desee», dice Hegel) en cualquier momento.

3. Crítica

Como sostiene Hegel programáticamente, la crítica, tanto en el campo del arte como en el campo de la filosofía, exige una pauta que no puede concebirse como externa a la cosa criticada sin riesgo de falseamiento. Dice Hegel en el escrito que versó como introducción al *Kritisches Journal der Philosophie,* "Sobre la esencia de la crítica filosófica en general": «en la crítica filosófica la idea de la filosofía misma es la condición y presuposición»[44]. Y esa pauta no puede ser sino otra que la misma idea de la razón. La tarea de la filosofía consiste pues en desplegar una crítica inmanente a la propia racionalidad humana, en la que el saber filosófico sea capaz de detectar los fermentos de trascendencia que ya se encuentran operando en las manifestaciones culturales de su tiempo. Aunque

41 Ibid., p. 230.

42 Idem.

43 Idem.

44 TWA II, p. 171.

no de forma excluyente, los textos filosóficos encarnan esos potenciales de un modo evidente. Por ejemplo, en la crítica de Kant. Pero también expresan obstáculos y límites que inhiben el despliegue de la razón y la libertad de los hombres y las mujeres. ¿Cómo pensar aquello que de inmanente tiene este modelo de crítica? Recuperando los términos de mi exposición, ¿cómo pensar la negación del principio de identidad en el que se sostiene la crítica en el marco del programa ético-político de formación cultural que Hegel estaba intentando pensar en aquellos tempranos años del nuevo siglo?

A lo largo del escrito sobre el escepticismo, Hegel no sólo pretende recuperar para la filosofía del presente el legado del escepticismo antiguo -legado que había quedado desdibujado en las parodias de su actualización por parte de los filósofos de su tiempo-, sino también su lectura deja ver una serie de distinciones al interior de su interpretación de lo que denomina escepticismo «auténtico». Pues si no hay un único escepticismo, lo cierto es que tampoco hay sólo dos. Se trata de la diferencia en las maneras de concebir la *epoché* del entendimiento que operan los tropos escépticos.

Una forma posible de pensar ese acto de liberación lo entiende Hegel como pedagógico o "perfeccionista". En lo que respecta al modelo de un diálogo colaborativo entre *Isosthenia* y *theoria*, vale decir, en cuanto a la posibilidad de formular proposiciones teóricas que, negando el principio formal de no-contradicción faciliten un acceso privilegiado a la verdad, Hegel subraya el lado positivo de los tropos escépticos, esto es, su orientación formativa hacia una *egogé* para la libertad, en donde pudieran edificarse formas de vida comunitarias liberadas de todo dogmatismo y abiertas por lo tanto a la contingencia y mutabilidad de los asuntos humanos. En este sentido cabe entender el significado que asume ese «perfecto y consistente documento y sistema» que es el *Parménides* de Platón, en donde el trabajo de la negación que opera el diálogo socrático refleja el contrapunto dialéctico entre las pretensiones unilaterales de verdad, falsamente absolutizadas y aisladas unas de otras –tales como el ser frente a la nada; el nacer frente al morir; el uno frente a lo múltiple–, en las que se enreda el entendimiento, en cuyo movimiento recíprocamente destructivo se refleja la verdad como relación de la multiplicidad de las apariciones fenoménicas.

El diálogo platónico se estructura en función del problema de la unidad y la multiplicidad. Frente a las objeciones planteadas por Parménides a un joven Sócrates, embarcado en la tarea de resolver la paradoja de Zenón, se encadenan distintos intentos de explicar la relación entre Formas universales y particulares, todas las cuales tropiezan con obstáculos que vuelven a plantear la relación problemática entre unidad y multiplicidad. Ante el riesgo de que «la verdad se le escape»[45], Parménides le sugiere a Sócrates el ejercicio en un

45 PLATÓN, *Diálogos V. Parménides, Teeto, Sofista, Político.* Trad. María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Gredos, Madrid, 1992, p. 56, 135d.

procedimiento intelectual desarrollado mediante hipótesis: a) asumir que una cosa es, y extraer las consecuencias que de ello se derivan, para esa cosa como para aquello distinto a esa cosa; y b) asumir que una cosa no es, y extraer las consecuencias que de ello se derivan para esa cosa como para aquellas cosas distintas de ella. De ambos ejercicios dialécticos se siguen consecuencias aporéticas, en donde o bien toda predicación se hace imposible, o bien se posibilita una predicación indiscriminada. Así, el "resultado negativo" no debe atribuirse a la dialéctica, sino al intento de una determinación positiva del conocimiento mediante la formulación de posiciones o juicios absolutos y rígidos. Para Hegel no cabe duda de que este método es el que aplicaban los escépticos antiguos.

El efecto que se sigue de esta colaboración productiva entre *isosthenia* y *theoria* es un proceso de liberación precisamente porque gracias a la polémica contra las verdades parciales del sentido común, el individuo se vuelve capaz de tomar distancia de las determinaciones que le son dadas al modo de una naturaleza. El lado positivo de los tropos escépticos consistiría en su contribución a la formación espiritual del sujeto[46]. Así entendido, el significado pedagógico del escepticismo, como en los ejercicios sugeridos por Parménides al jóven Sócrates, puede ser concebido como un momento propedéutico, «el primer grado hacia la filosofía»[47], en donde la negación que operan sus tropos pueden viabilizar una nueva lógica, distinta a la lógica formal que gobierna el principio de contradicción, pero por ello facilitadora de una visión superadora de los límites del entendimiento[48].

A modo de conclusión. Negatividad

Quisiera finalizar esbozando un camino alternativo de reflexión sobre el acto de liberación que se inaugura también aquí. Se trata, nuevamente, de la pregunta por la relación entre el concepto teórico y la vida de la praxis, pero en un sentido relativamente distinto al propuesto por el modelo pedagógico del diálogo platónico.

Pudimos ver que en la operación de la skepsis Hegel encuentra un significado productivo para la reflexión filosófica, en la que el procedimiento de la negación ocupa un papel fundamental. La negación del sano sentido común

46 Como sostendrá más tarde en 1830, la formación del espíritu depende fundamentalmente de esta capacidad para negar toda determinación: «el espíritu puede abstraer de todo lo exterior y de su propia exterioridad, es decir, de su existencia misma», HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia*, op. cit., § 382, p. 673.

47 TWA II, p. 240.

48 DASKALAKI, M., "Hegel's Critique of Skepticism and the Concept of Determinate Negation", en: ARNDT, A; BOWMAN, B.; GERHARD, M. y ZOVKO, J. (eds.), *Hegel and Skepticism. Hegel–Jahrbuch Sonderband. Vol. 10*, De Gruyter, Berlin, 2017, p. 35.

operado por el escepticismo antiguo no es una forma de impugnación externa, "él mismo no introduce una singularidad como fin absoluto que él quisiera llevar a cabo en ella, como si él supiera lo que es bueno"[49]. La crítica filosófica no postula desde afuera principios superadores de los dogmas que gobiernan el modo en que los sujetos se relacionan con las finitudes de las "costumbres y las leyes", como si de determinaciones naturales se tratase. Por el contrario, la negación operada por la skepsis filosófica profundiza una forma de negación que ya se encuentra presente en el saber del sentido común, sólo que entremezclada y desdibujada por las rémoras del poder de lo dado: "en el sentido común su escepticismo y su dogmatismo sobre las finitudes se mantienen yuxtapuestos"[50]. La elevación filosófica por encima de esa sumisión ante el poder de lo dado, la conquista de la libertad en el pensamiento, es un movimiento que surge pues del "barrunto"[51] [*Ahnung*] de la conciencia común misma, de modo inmanente.

En referencia a esta idea de negación determinada, Hegel también distingue, no obstante, una forma de concebir el uso proposicional del lenguaje en el cual los tropos no culminan en una reflexión ampliada o perfeccionada sino que se prolongan indefinidamente. Esta deriva ateleológica del escepticismo es descrita como una radicalización de la negación en donde no parecería quedar margen para una recuperación integradora en una idea de totalidad o saber Absoluto. Hegel aludirá a esta segunda posibilidad del escepticismo verdadero en los términos de una «negatividad pura» [*eine reine Negativität*][52]. Se trata entonces de una virtual posibilidad en el uso del lenguaje no sólo de ampliar la capacidad de conocimiento humano, de abrir mundos y de perfeccionar la percepción ante las sutiles diferencias en las que se componen las existencias de las palabras y las cosas, sino también de perder el control del proceso de negación, poniendo en riesgo la consistencia simbólica de la razón como facultad integradora.

A diferencia de los acechos de la razón que la asaltan desde afuera –como revelan los fenómenos de la superstición religiosa, el oscurantismo de la fe o la tiranía de la arbitrariedad en el uso del poder político–, el asedio aquí es de la razón consigo misma. Si la esencia del dogmatismo consiste en poner algo finito, afectado con una oposición, como absoluto[53], la racionalidad de los tropos escépticos consiste en el efecto revelador que operan en su referencia a eso excluido por la operación de clausura que lo constituye, poniendo en crisis su absolutización. La verdad de la *epoché* consiste para Hegel en ese

49 TWA II, p. 241.

50 Idem.

51 TWA II. p. 240.

52 Ibid., p. 248.

53 Ibid., p. 245.

trabajo de «dejar entrar al opuesto del que el dogmatismo hizo abstracción y así restablecer la antinomia»[54].

Al liberarse del efecto estabilizador que operan los dogmas de las normas y las verdades parciales, esa operación de dejar sitio y abrir espacio no tiene en principio límite alguno. Se inaugura así la pregunta por el tipo de convivencia que Hegel estaba tratando de pensar entre la radical igualdad de derechos que supone el principio escéptico y la radical libertad que inaugura la negación de todo lo lado; entre el así llamado lado negativo y el lado positivo del escepticismo verdadero. Que la radicalización del lado negativo, su devenir soberano, aparezca aquí como una fuerza latente al interior del uso racional del lenguaje, en términos de Hegel: como «*implicite*, en todo auténtico sistema filosófico»[55], demuestra que el trabajo de diferenciación iniciado durante aquellos años no se encontraba exento de consecuencias de largo alcance. El derrotero de estas consecuencias sólo cobraría significación a la luz de los diversos modos de "apropiarse productivamente" esta categoría en la historia reciente de la Teoría Crítica.

Pues esto significaría que en la polémica entablada entre entendimiento y razón, fe y saber, dogmatismo y skepsis, contraposición abstracta y contradicción real, también habría que hacerle espacio al pliegue interno de cada uno de los términos que pretenden posicionarse como llave en las confrontaciones; esto es: la razón, el saber, la skepsis, y la contradicción. En ese pliegue liberado por el propio Hegel es en donde entonces cabría pensar mejor el estatuto soberano de ese concepto de una pura negatividad. No tanto porque funde un nuevo subjetivismo, como creía Hegel[56], sino precisamente por sus efectos descentradores. Una figura que, operando en y desde la razón, trabaja por y contra sí misma o, en palabras de Theodor Adorno, donde "la más extrema elevación del yo va de la mano con su abismo".[57]

54 Ibid., p. 246.

55 Ibid., p. 229.

56 Ibid., p. 249.

57 ADORNO, Th., *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, op. cit., p. 299.

Bibliografía

ADORNO, Th., *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit,* Suhrkamp, Frankfurt, 2001.

CATTANEO, R., "Interés por el escepticismo y sistematización de la filosofía en Hegel", en: Bahr, F. (Comp.), *Tradición clásica y filosofía moderna. El juego de las influencias,* Ediciones UNL, Santa Fe, 2012.

CELIKATES, R., *Kritik als soziale Praxis,* Campus, Frankfurt/New York, 2009.

DASKALAKI, M., "Hegel's Critique of Skepticism and the Concept of Determinate Negation", en: ARNDT, A; BOWMAN, B.; GERHARD, M. y ZOVKO, J. (eds.), *Hegel and Skepticism. Hegel–Jahrbuch Sonderband. Vol. 10,* De Gruyter, Berlin, 2017.

DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica,* Akal, Madrid, 1999.

HABERMAS, J., "Arbeit und Interaktion", en: *Technik und Wissenschaft als Ideologie,* Suhrkamp, Frankfurt, 2020.

HEGEL, G.W.F., "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie", en: *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der 'Werke' von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1970 (Theorie-Werkausgabe Hegels). Tomo II.

____, "Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere". en: *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der 'Werke' von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1970 (Theorie-Werkausgabe Hegels). Tomo II.

____, "Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten", en: *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der 'Werke' von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1970 (Theorie-Werkausgabe Hegels). Tomo II.

____, "Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie", en: *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der 'Werke' von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1970 (Theorie-Werkausgabe Hegels). Tomo II.

____, *Relación del escepticismo con la filosofía,* edición, traducción, introducción y notas de M. del C. Paredes, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

____, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830],* edición bilingüe, Trad.: R. Valls Plana, Abada, Madrid, 2017.

HONNETH, A., *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt, 2021.

HORSTMANN, R. P., "The Early Philosophy of Fichte and Schelling", en: AMERIKS, K. (Ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism,* Cambridge University Press, Nueva York, 2000.

MENKE, Ch., *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel,* Suhrkamp, Frankfurt, 2008.

PLATÓN, *Diálogos V. Parménides, Teeto, Sofista, Político.* Trad. María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Gredos, Madrid, 1992.

SCHELLING, F.W.J., *Cartas sobre dogmatismo y criticismo,* Tecnos, Madrid, 2013.

VIEWEG, K., *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das "Gespenst des Skeptizismus"*, Wilhelm Fink, München, 1999.

ZAMBRANA, R., "Bad Habits: Habit, Idleness, and Race in Hegel", *Hegel Bulletin,* 42: 1, 2021, pp. 1-18, DOI:10.1017/hgl.2021.1.

artículos

El utilitarismo y la subjetividad moderna. Un estudio crítico desde la filosofía de Hegel

MIRIAN MONTEIRO KUSSUMI
https://doi.org/10.15366/antitesis2023.1.003

Resumo: O presente artigo realiza uma análise comparativa centrada na concepção de sociedade civil e Estado de estamentos na *Filosofia do Direito* de Hegel e as subsequentes críticas marxistas sobre esse tema. A sociedade civil, entendida como o *locus* da universalidade formal significa não apenas a realização do direito abstrato, principalmente através de relações contratuais, mas também tem como finalidade a satisfação do chamado sistema de carências e uma função política – mediante a possibilidade de representação estamental pela organização das corporações. Diante de tais formulações, buscamos explorar as críticas de Marx à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* não apenas no que se refere à função política da sociedade civil (efetivada a partir do modelo estamental), como ainda abordamos sua crítica geral sobre o próprio estatuto da propriedade privada. Portanto, a partir dessa confrontação teórica, buscamos reconsiderar o sentido de Estado em Hegel, enquanto unidade política que reconciliaria as contradições presentes na sociedade civil.

Palavras-chave: Sociedade civil; Estamento; Propriedade privada; Poder legislativo; Estado.

Abstract: This article aims to perform a comparative analysis focused on the conception of civil society and the State of estates in Hegel's *Philosophy of Right* and the following Marxist criticism regarding this subject. Civil society understood as the *locus* of formal universality is grounded on the actualization of Abstract Right mainly through contractual relations; its main goal is the satisfaction of the so-called system of needs that implies a political role – political representation by social estates organized in corporations. In view of such formulations, we seek to explore the Marxist criticism presented in the *Critique of Hegel's Philosophy of Right* not only focusing on the political assignment of civil society (formed by estates as its organizational model), but also addressing Marx's general critique on the very status of private property. From this theoretical confrontation, we then try to reconsider the Hegelian concept of State as a political unity that conciliates civil society's internal contradictions.

Keywords: Civil society; Estate; Private Property; Legislative power; State.

Introdução

A filosofia política constitui uma espécie de tendência constante no pensamento de Hegel, confirmada pela reincidência desse tema em sua obra, desde os textos considerados de juventude até sua formulação madura na chamada *Filosofia do Direito*[1]. Dentro do escopo deste último texto, um dos pontos longamente tratados diz respeito à noção de sociedade civil e como a mesma constitui uma espécie de substrato ou fundamento para sua proposta conceitual de Estado. A investigação sobre a sociedade civil elaborada por Hegel é, sem dúvida, bastante original. Primeiramente, em virtude da análise da sociedade sob o ponto de vista estamental, mas também porque inclui em suas formulações o problema da produção econômica por meio do sistema de carências. Enquanto o lugar da universalidade formal, a sociedade é formada por indivíduos reconhecidos pelo seu direito de cidadania e que, por isso, agem em virtude de seus próprios interesses. Contudo, mesmo que a sociedade implique o nível das individualidades isoladas, tomadas pela sua singularidade, Hegel ainda abre a possibilidade de associação mediante o que ele entende por corporação. Serão essas corporações que o fazem dar um salto para a integração do âmbito social com o político: é pelo elemento estamental que a sociedade ganha a capacidade de ser representada politicamente, com uma função legislativa. Fundando uma noção de representação política, a teoria hegeliana promove a unificação social que, desse modo, será plenamente realizada no Estado enquanto substância ética.

1 No presente artigo, utilizamos o texto original de Hegel: HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke in 20 Bänden*: *Band 7*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994. Para as citações diretas, contudo, utilizamos a primorosa tradução de Marcos Müller, recém-publicada no Brasil: HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito.* Tradução: Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022. Como de praxe, nas referências, indicamos os parágrafos em que as respectivas citações estão localizadas.

É aqui, principalmente, que podemos explorar as objeções operadas por Marx na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. Primeiramente, Marx contesta a efetividade da representação política a partir do modelo estamental: essa impossibilidade não se coloca por motivos contingenciais, por conta de maus governos ou por impedimentos históricos ou internos aos Estados. Antes, é impraticável pelo próprio princípio que rege o elemento estamental da sociedade civil: nas corporações compostas pelos estamentos, são os interesses particulares que fundam a representação política, de modo que, ao transportar o estamento para o âmbito político, Hegel teria fundado uma dinâmica de "vontades contrárias" – interesses pessoais originados na ordem social que não se conciliam com os interesses políticos gerais.

Desse modo, buscamos analisar tanto a concepção hegeliana de sociedade civil e o chamado Estado estamental, quanto as subsequentes críticas marxistas concentradas nesse recorte. Primeiramente, expomos a noção de sociedade civil na *Filosofia do Direito*, de modo a considerar sua formação para a satisfação coletiva das carências juntamente à sua participação no interior de um sistema legislativo de deputados. Como um segundo passo, abordamos as críticas marxistas à concepção hegeliana de sociedade civil, em especial em relação à inexequibilidade do tipo representativo de Hegel, mas também sobre como essas críticas têm o poder de pôr em questão o próprio estatuto da propriedade privada. A partir dessa análise comparativa, buscamos, por último, considerar de que modo a teoria do Estado hegeliana parte de uma conciliação dialética da sociedade civil que, segundo Marx, seria apenas formal (aparente). Desse modo, a comparação teórica entre ambos os autores, tanto no que se refere à consideração social como política, nos permite colocar em perspectiva o próprio projeto político do Estado como unidade reconciliadora dos sujeitos particulares e possessivos da sociedade, como veremos a seguir.

1. A sociedade civil na *Filosofia do Direito*

A filosofia política madura de Hegel é orientada não apenas pela realização do conceito de liberdade, mas ainda pela concepção de que tal liberdade só encontra sua efetivação plena em uma unidade coletiva, universalmente comum – que se constitui na própria figura do Estado. Por isso, o desdobramento da realidade política se encontra no campo da chamada eticidade, ou seja, o lugar do «*conceito da liberdade tornado mundo aí-presente* e *natureza da autoconsciência*».[2] Tal eticidade, por não ser extensível a um único indivíduo, antes se desenvolve no próprio Espírito em sua dimensão de coletividade. É desse modo que observamos como a filosofia política hegeliana fornece um nível explicativo para a

2 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução: Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022, §142.

própria ordem social em que tal liberdade se concretizará. Enquanto plano social, que se inicia pela família como célula primária e fundamental de sociabilidade, é nas noções de sociedade civil e, por conseguinte, Estado que a unidade substancial ético-política de fato se realiza.[3] Enquanto a família possui uma ordem de relações cuja natureza se baseia na organização conjugal, baseada em sentimentos subjetivos, o indivíduo inserido na sociedade é determinado pelo direito – principalmente referente a acordos e contratos.

Enquanto esfera de predomínio contratualista, a sociedade é o campo do universalismo formal, uma vez que se trata de um direito de dispor da sua propriedade e de ter acordos firmados como válidos e respeitados.[4] O direito, antes posto como abstrato, válido de modo geral para toda e qualquer pessoa, é instituído juridicamente enquanto direito positivo: primeiramente determinado como consuetudinário, mas encontrando sua formulação última na figura dos contratos e propriedades. O aspecto contratual, que inclusive funda positivamente a natureza de cada indivíduo particular de ser considerado um cidadão reconhecido, coexiste com um segundo elemento estrutural da sociedade civil, que articula não só sua formação essencial, mas também garante seu próprio desempenho e manutenção, a saber, o sistema de carências.

Nas palavras de Hegel, é no sistema das carências, em que «a subsistência e o bem próprio de cada singular são uma *possibilidade*, cuja efetividade está condicionada pelo seu arbítrio e pela sua particularidade natural».[5] A garantia de que tal subsistência será satisfeita se dá tanto pela administração do direto quanto pela certeza da não violação da propriedade privada. É pelo emprego (efetivação) do direito que se tem a própria supressão das contingências que possam pôr em risco a subsistência da sociedade, de modo que a «*segurança imperturbada* da *pessoa* e da *propriedade* seja efetuada», incluindo «a *garantia* da subsistência e do bem-próprio do singular – que o *bem-próprio particular* seja *tratado e efetivado* como *direito*».[6]

Assim, mesmo que caiba ao Estado determinar a autorregulação da organização social, de modo que a «administração da justiça» e «autoridade pública se entendam como atribuições do Governo»[7], é na esfera social que o direito

3 «O Estado é a efetividade da *liberdade* concreta; ora, a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade pessoal e os seus interesses particulares tanto tenham o seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento do seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil) quanto, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com saber e vontade, reconheçam-no como o seu *espírito substancial* e sejam *ativos* a favor do universal enquanto seu *fim-último*» (HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §260).

4 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §208.

5 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §230.

6 Idem.

7 WESTPHAL, M. *Hegel's radical idealism: family and state as ethical communities*, op. cit., p. 82. De fato, segundo Hegel: «Essa ocupação da subsunção em geral, o poder do governo a compreende em si, no qual estão do mesmo modo compreendidos o poder *de governo* e o poder de *polícia*» (HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §287).

ganha realidade. Há aqui um aspecto funcional, pois as leis positivas terão a aplicação «em relação com a *matéria* das relações e dos tipos de propriedade e contrato que se singularizam e emaranham ao infinito na sociedade civil».[8] Esse tipo de necessidade de regulamentação jurídica sobre a matéria da segurança e manutenção da propriedade encontra sua legitimação pelo fato de que é na sociedade que os indivíduos estabelecerão relações contratuais segundo seus interesses, principalmente econômicos.

O sentido de sistema de carências exposto por Hegel parte das necessidades materiais da sociedade. É pelo fato de que os indivíduos no interior da sociedade precisam sobreviver em meio ao mundo natural que suas carências precisam ser satisfeitas, do que decorre não apenas a necessidade do trabalho, mas a sua reciprocidade: «o *egoísmo subjetivo* se inverte na *contribuição para a satisfação das carências de todos os outros* [...], cada um adquire, produz e frui para si, precisamente com isso, produz e adquire para a fruição dos demais».[9] Como produção econômica, o sistema de carências explica como a sociedade se conserva materialmente, integrado a um sistema de distribuição enquanto parte que é devida a cada um no que se refere a sua função social. Esse fator distributivo aparece, por exemplo, no caso do pagamento de salários e honorários, assegurado em bases contratuais e, portanto, garantido pelo próprio direito abstrato.[10]

A distribuição, portanto, é considerada por Hegel como a «*participação* no patrimônio universal», enquanto patrimônio particular.[11] De um lado, se tem o modo produtivo como aquilo que garante a subsistência material da sociedade (satisfação de exigências particulares e coletivas), aliado a um fundamento jurídico de garantia, a «*constituição jurídica* enquanto meio de segurança das pessoas e da propriedade». A combinação desses duas instâncias incide na sociedade que se formula como uma «ligação de membros enquanto *singulares subsistentes por si*, numa *universalidade* que é por isso *formal*».[12]

Hegel entende a ordem do trabalho enquanto ocupação profissional: o ofício surge como a função desempenhada por cada um na articulação da sociedade produtiva. Essa ordem produtiva é entendida a partir da diferenciação

8 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §213.

9 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. op. cit., §199.

10 Estabelecendo o que se constitui como acordos de troca, o salário, segundo Hegel, seria: «*Contrato de salário* (*locatio operae*) [:] a alienação do meu *poder de produzir* ou *de prestar serviços*, na medida em que são alienáveis, por um tempo restrito ou segundo uma outra restrição qualquer (ver § 67º).
Aparentam-se a ele o *mandato* e outros contratos em que a execução repousa no caráter e na confiança ou em talentos superiores, e em que intervém uma *incomensurabilidade* entre conteúdo da prestação e um valor externo (que, de resto, neste caso, não se chama *salário*, mas *honorário*)» (HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §80).

11 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §200.

12 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §157.

de «grupos gerais», ordenados em uma categorização ou divisão dos «meios e de trabalhos correspondentes, de modos de satisfação e de formação teórica e prática – sistemas entre os quais os indivíduos estão repartidos – em uma diferença de *estamentos*».[13] Fica claro, portanto, não apenas como a sociedade civil tem sua razão de ser na satisfação das carências – no que se refere ao trabalho da própria transformação da natureza como meio de produção econômica, na qual as necessidades principalmente biológicas se satisfazem –, mas também como se trata da própria investigação do funcionamento do capitalismo nascente.[14]

O trabalho é assim tematizado não apenas como meio de produção econômica, mas também pela própria divisão estamental de fundo social – que possui, na consideração de Hegel, o mérito de já incluir nessa divisão a própria produção de tipo industrial. Portanto, enquanto o chamado estamento substancial se determina pelo trabalho referente à agricultura, ou seja, dos «produtos naturais de um *solo* que ele trabalha»,[15] o grupo industrial se ocupa da transformação do produto natural, cujo trabalho Hegel entende como «massa total mais abstrata de trabalho para carências singulares, mas correspondente a uma procura mais universal». Já o estamento do comércio se encarrega «da troca dos meios isolados uns em face dos outros, principalmente através do meio de troca universal, o dinheiro, no qual valor abstrato de todas as mercadorias é efetivo».[16]

A partir da constituição dos estamentos sociais proposta por Hegel, assim como sua natureza economicamente produtiva e que implica em uma organização social pautada nos ofícios e ocupações profissionais, podemos caracterizá-los por: a) se fundamentar em uma concepção de propriedade inalienável do próprio corpo dos sujeitos (integridade física) que, contudo, se estende aos produtos do trabalho de cada um (sendo seminal ao processo laboral); o trabalho significa o prolongamento da propriedade como exteriorização de si que,

13 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §201.

14 De acordo com Andrew Arato: «A sociedade civil, portanto, envolve a criação de um novo tipo de economia de mercado que integra as "vontades arbitrárias" de sujeitos econômicos de interesse próprio por um processo objetivo e "externo" que atinge um resultado universal não pretendido e imprevisto pelos participantes (§§ 187, 199). Em muitos aspectos, o modelo de integração de Hegel no nível do sistema de carências é semelhante à descrição de Adam Smith do mercado autorregulado como uma faixa invisível que liga o egoísmo e o bem-estar público. No entanto, os argumentos de Hegel são menos econômicos do que sociológicos. Ele vê três níveis de integração nesse contexto: necessidades, trabalho e "propriedades". Além disso, mais do que qualquer economista político, ele entendeu que a integração social deve ocorrer fora do sistema de necessidades para que a própria economia de mercado possa funcionar» (ARATO, A. *A Reconstruction of Hegel's Civil Society*. In: CARLSON, D.; CORNELL, D; ROSENFELD, M. *Hegel and the legal Theory*. London: Routledge, 1991, p. 305-306).

15 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §203.

16 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §204.

por isso, deve ser assegurado pelo sistema do direito[17]; b) especialização do trabalho por um viés funcionalista – cada indivíduo se localiza em um quadro de classificação laboral determinado pela capacidade de produzir (contribuição no sistema de carências) e, ao mesmo tempo, de receber sua parte distributiva correspondente; c) a própria formação de uma identidade social no seio da institucionalização no mundo ético[18]; d) formação de grupos sociais integrados internamente (que, como veremos, será o fundamento da noção de corporações); e) por conseguinte, dados os pontos anteriores, é possível afirmar que a noção de estamento apresenta, em germe, a ideia de classe.[19]

Como última determinação da constituição da sociedade civil, Hegel ainda inclui mais um fator: a capacidade de organização e associação dos estamentos sociais com ação legislativa. Além da capacidade de relações contratuais (que asseguram a propriedade e as trocas de compra e venda) e da própria função basilar de produção para satisfação das carências, Hegel ainda adiciona certas instituições e práticas que possuem a finalidade de auxiliar na manutenção do aspecto produtivo da sociedade. Para isso, Hegel integra as noções de polícia e corporação, orientadas como medidas de «prevenção contra a contingência que resta nesses sistemas [administração do direito e sistema de carências] e o cuidado do interesse particular como algo de *comum*».[20]

Enquanto o policiamento significa a proteção da própria produção estamental contra atos ilícitos, as corporações se referem à organização dos estamentos com o propósito de diminuir as contingências e entraves que podem ocorrer no que se refere à perseguição dos interesses dos indivíduos. Essas finalidades são postas em prática por meio de um associacionismo, algo que hoje

17 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., § 44-47. Segundo Marcos Müller: «Um aspecto importante, nesse contexto, do diagnóstico crítico que Hegel faz da modernidade política é o seu aprofundamento e sua radicalização da premissa que sustenta a justificação da propriedade privada por Locke. A ação pela qual o indivíduo "agregou" (*had joyned*) diretamente "o trabalho do seu corpo e a obra de suas mãos" numa coisa qualquer da natureza, tem como premissa a tese de que o homem tem a propriedade originária da sua pessoa: o senhorio sobre as coisas é um prolongamento direto do fato de que ele é o senhor (*master*) de si mesmo» (MÜLLER, M. *Liberdade e eticidade: o diagnóstico crítico da modernidade política em Hegel*. Educação e Filosofia, Uberlândia, v.33, n.69, p. 1255-1294, set./dez. 2019, p. 1285).

18 «Hegel descreve essa constituição recíproca do mundo ético e dos sujeitos, recuperando o tema aristotélico da segunda natureza. Esta "natureza", a natureza ético-política, nada mais é do que o movimento de instituição da identidade que os indivíduos reivindicam como sua ou como sendo sua "liberdade"» (KERVÉGAN, J.-F. *Le droit du Monde. Sujets, normes et institutions*. In: KERVÉGAN, J.-F ; MARMASSE, G. *Hegel, penseur du droit*. Paris: CNRS Éditions, 2004, p. 35).

19 «Pois esses estamentos políticos eram - como o Marx enquanto hegeliano de esquerda iria em breve observar - verdadeiramente políticos apenas no quadro da política medieval; o surgimento da sociedade civil os havia roubado de sua função política. Eles serão, portanto, inevitavelmente revelados como estamentos sociais, ou seja, devem ser resolvidos em classes sociais» (KORTIAN, G. Subjectivity and civil Society. In: PELCZYNSKI, Z.A. *The State and civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. London: Cambridge University Press, 1984, p. 206).

20 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §188.

poderíamos entender como juntas ou agremiações. Fundamentando-se na reunião dos integrantes de um mesmo estamento, as corporações asseguram que aqueles que possuem funções sociais e profissionais de um mesmo tipo possam perseguir interesses mútuos e em acordo. Por conseguinte, o membro da sociedade civil se transforma,

> segundo sua *habilidade particular*, é membro da corporação, cujo fim universal é, por isso, *inteiramente* concreto e não tem nenhuma amplitude maior do que a que reside na [respectiva] atividade industriosa, na sua tarefa e no interesse que lhe são próprios.[21]

É importante notar que tendo como horizonte gerir seus interesses mútuos sob a vigilância os poderes públicos e, desse modo, se encarregar da proteção de seus membros, Hegel define a corporação como uma espécie de «segunda família».[22] Esse passo é decisivo no que se refere ao próprio entendimento de como se constitui a sociedade civil, pois até então se tratava da ordem da subjetividade particular. Com efeito, o que caracterizava a sociedade em contraposição à família era o fato de que, na última, o indivíduo era entendido como participando de uma ordem gregária, cujas relações se baseavam em laços clânicos e de coletividade. Já a sociedade dizia respeito ao indivíduo tomado em um universalismo formal, ou seja, como pessoa ou sujeito independente, reconhecido por seus pares enquanto outros sujeitos independentes. A corporação, desse modo, é o lugar em que a individualidade se concilia com um tipo de coletividade: enquanto a sociedade se constitui como o «campo de batalha do interesse privado individual de todos contra todos»,[23] a corporação forma uma espécie de comunidade particular que, mesmo que exteriormente entre em conflito com outros estamentos, interiormente constitui uma comunhão de forças enquanto união coletiva de seus membros.

Essa determinação demonstra a transição para o nível de atuação política (deixando de ser apenas uma instituição civil e privada). Segundo Hegel, o poder da administração do direito (poder legislativo) como político envolvia o poder monárquico, que possui o controle supremo de decisão, e o governamental que, de modo simplificado, é responsável pela administração prática das decisões políticas. Mas há incluso nesse domínio uma terceira parte constitutiva da política, o elemento estamental (*ständische Element*), organizado a partir da corporação.[24] A corporação, desse modo, é transportada para um nível de institucionalidade política, com a finalidade de realizar os assuntos universais, de trazer à existência, no elemento estamental, «o momento da *liberdade*

21 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §251.

22 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §252.

23 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §289.

24 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §300.

formal subjetiva, a consciência pública enquanto *universalidade empírica* das maneiras de ver e dos pensamentos dos *muitos*».[25] Partindo do interesse geral, o elemento estamental possui o mérito de operar uma conciliação entre o domínio civil e a esfera política: «enquanto órgão *mediador*, os estamentos estão entre o governo em geral, de um lado, e o povo dissolvido nas esferas particulares e nos indivíduos, de outro».[26] Segundo Hegel:

> Na outra parte do elemento estamental incide o lado *móvel* da *sociedade civil*, o qual, exteriormente por causa da multidão de seus membros, mas essencialmente por causa da natureza da sua destinação e da sua ocupação, só pode intervir através de *deputados*. Na medida em que estes são delegados pela sociedade civil, é de se supor imediatamente que esta o faz como *aquilo que ela é* – por conseguinte, não enquanto dissolvida atomisticamente nos singulares e enquanto se reunindo somente por um instante sem sustentação ulterior para um ato isolado e temporário, porém, enquanto articulada nas suas corporações, comunas e associações cooperativas de todo modo já constituídas, que, dessa maneira, adquirem uma conexão política.[27]

Temos aqui portanto a condição de possibilidade da transição da sociedade civil para o Estado. A seção da sociedade civil abordava a liberdade através da coexistência de indivíduos particulares no meio social (seja mediante o reconhecimento individual, fundado na relação contratual, seja por meio do sentido de comunidade restrita das corporações). Já o campo político envolve as questões dos poderes executivo e legislativo, assim como de governança (por meio do estamento burocrático dos servidores do Estado no que diz respeito à administração política, assim como do próprio poder monárquico). O elemento estamental funda uma espécie de ligação conciliatória entre esses dois âmbitos (o social e o político), pois, agora, Hegel transporta a esfera da sociedade civil para o lugar da política – dotando-a de capacidade legislativa, o lugar da elaboração das leis. Tal transição de uma ordem para outra (da social para a política) se dá através das próprias corporações, que funcionam como unidades regidas pelos interesses comuns de seus membros enquanto membros particulares da sociedade civil.

Há, desse modo, uma espécie de efetividade dupla no que se refere aos membros do elemento estamental (deputados). De um lado, os deputados se orientam a partir dos interesses de um grupo particular, referentes às corporações enquanto associações baseadas no ofício, na ocupação comum. Do outro, elas ganham um nível de participação política, através da representação, o que permite a introdução da sociedade na política. É essa duplicidade que permite

25 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §301.

26 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §302.

27 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §308.

que os interesses comuns, efetivos da sociedade civil, se tornem interesses políticos. Hegel, portanto, assegura um nível de envolvimento representativo dos estratos sociais, de modo que as deliberações políticas não sejam absolutamente alienadas do campo social: mesmo que em última instância as decisões executivas estejam concentradas na mão do monarca, a sociedade civil não se torna absolutamente separada da esfera política, privada de todo poder de participação do que se refere ao Estado. Essa transição é condicionada pela integração da corporação na política, momento de passagem conciliatória da sociedade civil para o Estado, ápice da eticidade.

2. A crítica marxista: sobre o sistema estamental e a propriedade privada

As contribuições sobre a sociedade civil na *Filosofia do Direito* de Hegel, embora tratem de uma perspectiva teórica de grande autenticidade, não permaneceram isentas de críticas. E talvez as críticas mais ferrenhas tenham vindo da pena de Marx nos comentários realizados por ele sobre o texto hegeliano. Enquanto texto de comentário, o *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* faz uma análise crítica minuciosa da posição política madura hegeliana: seja pelo caráter de pressuposição racional do Estado, seja pela noção de monarquia constitucional, seja pela pretensão de uma substância ética estatal enquanto conciliatória final. Porém, o que nos cabe aqui são justamente as críticas marxistas sobre a constituição e atividade da sociedade civil no que se refere, principalmente, à sua participação política no poder legislativo.

O aspecto crítico pensado por Marx no que se refere ao caráter politicamente representativo de um Estado de Estamentos possui como base argumentativa as cisões inerentes da sociedade moderna burguesa – separação entre público e privado, assim como uma fragmentação entre a realidade social e política que se instaura como ruptura do mundo medieval. Nesse último caso, Marx estabelece a própria análise estamental do medievo enquanto momento em que o estatuto social (posição social) era idêntico à realidade política de alguém. O fio condutor da análise histórica articulada por Marx põe em relevo a inseparabilidade entre o particular e o universal no mundo medieval, de modo que «os estamentos da sociedade civil eram, na Idade Média, como *tais*, ao mesmo tempo estamentos legislativos».[28] Estando o estamento privado em identidade com o estamento político, a atividade legislativa universal «era meramente um complemento de sua força soberana e governamental (executiva)».[29] Tais estamentos, embora tivessem determinação social, «não se tornavam

28 Idem.

29 Idem.

político-estamentais porque tomavam parte na legislação, mas sim tomavam parte na legislação porque e na medida em que eram *político*-estamentais».[30]

Mesmo que tais análises mobilizadas por Marx tenham algum nível de anacronismo ou imprecisão histórica, o seu objetivo é justamente esclarecer como a separação entre a realidade política e a social foi efetivada no período da modernidade. A opção pela análise da realidade medieval por Marx encontra sua razão na medida em que, nesse momento histórico, os limites do mundo político e social são turvos: direitos civis significam certas obrigações políticas, os estamentos sociais possuem privilégios políticos específicos a cada grupo e, por exemplo, o sufrágio é baseado no *status* social, não em elementos abstratos como propriedade ou masculinidade.[31] A modernidade, tendo separado essas duas esferas, a social e a política, teria engendrado uma diferença entre dois tipos de interesses: os particulares (referentes a indivíduos específicos) e os universais, aplicáveis para todo e qualquer indivíduo.

E é aqui que a crítica ganha toda a sua pertinência, pois «o interesse particular não é o objeto da representação, mas antes o homem e sua qualidade de cidadão do Estado, o interesse universal».[32] Segundo Hegel, os deputados do elemento estamental (organizado em assembleias) deveriam, pelo menos em tese, tomar resoluções coletivas baseadas nos interesses universais. Contudo, no momento em que se trata de um grupo originado em estamentos privados, são os interesses das corporações que compõem esse grupo de deputados que serão levados em consideração.[33] Em outras palavras, antes de serem deputados e,

30 Idem.

31 «Marx aponta que na época feudal as esferas civil e política são interligadas e os limites entre elas são indistintos; direitos civis acarretam obrigações políticas; estamentos são grupos sociais com privilégios políticos distintos; o sufrágio é baseado no status social e não em tais qualidades abstratas como propriedade e masculinidade» (PELCZYNSKI, Z. A. *Nation, civil society, state*. In: PELCZYNSKI, Z. A. *The State and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 269.

32 MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução: Rubens Enderle, Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005, p.146.

33 Enquanto Hegel pensa a organização estamental já moderna que, por sua vez, determina a formação de grupos sociais baseados em ofícios e corporações, Marx dá um passo adiante na medida em que desenvolve a noção de classe cujo recorte é a capacidade e divisão do trabalho (genérico e abstrato). Será o critério laboral que categoriza os indivíduos no lugar da produção capitalista moderna, acompanhado da noção de propriedade privada, uma vez que a única possessão do trabalhador assalariado é deter sua força de trabalho (e não os meios de produção ou de propriedades fundiárias que caracterizam a classe burguesa). Na *Ideologia Alemã*, lê-se: «Aqui se mostra, pela primeira vez, a divisão da população em duas grandes classes, que se baseiam diretamente na divisão do trabalho e nos instrumentos de produção. (...) O trabalho é, aqui, novamente o fundamental, o poder sobre os indivíduos, e enquanto existir esse poder tem de existir a propriedade privada» (ENGELS, F; MARX, K. *A Ideologia alemã*. Tradução: Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p. 52). Já no livro I do *Capital*, em que Marx investiga minuciosamente o sistema capitalista enquanto sistema de produção e circulação de mercadorias, cuja mais-valia se explica, antes de mais nada, pela exploração do trabalho (permitindo que a finalidade última

desse modo, tomarem resoluções políticas fundamentadas no poder legislativo em prol dos interesses de todos, os deputados as tomam baseados nos interesses de seu próprio estamento particular. Hegel teria buscado reunir a sociedade civil e o Estado através de mediações, como a burocracia do estado e a organização de assembleias com poder legislativo. Porém, essa reconciliação, na verdade, teria instaurado uma contradição de interesses: de um lado os interesses privados dos estamentos, expressos nas corporações, do outro, os interesses políticos relacionados ao conjunto da substância ética do Estado. De acordo com Marx:

> Hegel soluciona o enigma ao encontrar a "determinação conceitual peculiar aos estamentos" no fato de que, neles, "vem à existência, *em relação ao Estado*, o discernimento próprio e a vontade própria da sociedade civil". É o *reflexo da sociedade civil no Estado*. Assim como os burocratas são *delegados do Estado* na sociedade civil, do mesmo modo os estamentos são *delegados da sociedade civil* no Estado. São sempre, portanto, *transações* entre duas *vontades opostas.*[34]

As transações entre duas vontades opostas que Marx cita são, justamente, as resoluções referentes ao poder legislativo que, por isso, são positivos sob termos legais. É essa contradição que surge quando a esfera privada, dos estamentos sociais, ganha dimensão e poder político – algo que, nos termos de hoje, poderia ser entendido como conflito de interesse. As assembleias têm o poder de promulgar e fazer valer leis que possuem um escopo universal, mas essas mesmas leis serão um reflexo dos interesses e fins sociais das corporações, que por sua vez são formadas pelos estamentos. Mais uma vez, segundo Marx:

> Hegel construiu os representantes, primeiramente, como representantes das corporações etc., para, então, atribuir-lhes a outra determinação política, de que eles não devem fazer valer o *interesse particular* da corporação etc. Ele suprime, com isso, sua primeira determinação, pois a separa totalmente, em sua determinação *essencial* como representantes, de sua *existência corporativa.*[35]

do Capital seja satisfeita, ou seja, sua acumulação), observamos a persistência da noção de classe, já articulada em um binarismo: «E assim a regulamentação da jornada de trabalho se apresenta, na história da produção capitalista, como uma luta em torno dos limites da jornada de trabalho – uma luta entre o conjunto dos capitalistas, *i.e.*, classe capitalista, e o conjunto dos trabalhadores, *i.e.*, a classe trabalhadora» (MARX, K. *O Capital: Livro I*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015, p. 309). E, também: «O capital desenvolveu-se, ademais, numa relação coercitiva, que obriga a classe trabalhadora a executar mais trabalho do que o exigido pelo círculo estreito de suas próprias necessidades vitais. E como produtor da laboriosidade alheia, extrator de mais-trabalho e explorador de força de trabalho, o capital excede em energia, desmedida e eficiência todos os sistemas de produção anteriores baseados no trabalho direto compulsório» (MARX, K. *O Capital: Livro I*, op. cit., p. 381).

34 MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. op. cit., p.90.

35 MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. op. cit., p.142.

Há um ponto de contradição exposto por Marx, contradição que não parece permitir uma resolução possível, dado que está na própria raiz da concepção das ditas assembleias como parte do poder legislativo. Pelas corporações, a sociedade participa na feitura das leis. Mas na medida em que esta participação é efetivada mediante corporações, isso significa que serão setores da sociedade que serão representados, não a sociedade por completo. Esse teor excludente se torna ainda mais visível se nos determos sobre o estamento dos proprietários fundiários e o morgadio enquanto meio de concentração de terra por linhas sucessórias de hereditariedade e transferência patrimonial.[36] Hegel, com efeito, não apenas defende a manutenção do morgadio enquanto privilégio estamental, mas ainda indica sua adequação e predisposição para a atuação política: ora, sendo um grupo cujas propriedades são inalienáveis, isso significa que se trata de um estamento que não está a serviço de terceiros, que não pode ser constrangido e é até mesmo «estável *contra o próprio arbítrio*»,[37] sendo, portanto, o estamento mais apropriado para a função legislativa.

Mas é justamente a questão da inalienabilidade da propriedade fundiária, transmitida hereditariamente, que faz com que esse estamento seja o mais problemático para desempenhar as funções legislativas para Marx, pois isso significa que a constituição política será subordinada à ordem da propriedade privada. Por isso, o morgadio, longe de se constituir como a razão pela qual o estamento dos proprietários fundiários é indubitavelmente apto a desempenhar a função representativa, o que ocorre é exatamente o contrário: o princípio pelo qual tal estamento se baseia é uma ordem de hereditariedade excludente – e que, portanto, é sem dúvida incapaz de representar os interesses universais da sociedade civil. É essa contradição que leva Marx a afirmar que:

> A constituição política em seu ponto culminante é, portanto, *a constituição da propriedade privada*. A mais alta *disposição política* é *a disposição da propriedade privada*. O *morgadio* é meramente a manifestação externa da natureza *interna* da *propriedade fundiária*. Porque esta última é *inalienável*, os nervos sociais lhe são cortados e seu *isolamento da sociedade civil* é assegurado.[38]

Já é posição estabelecida na literatura secundária que Hegel não havia intencionalmente elaborado um projeto de filosofia política que servisse ideologicamente para a legitimação do Estado prussiano.[39] E que a afirmação de Hegel como sendo o principal advogado dessa organização política é equivocada,

36 MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. op. cit., p.119.

37 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §306.

38 MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. op. cit., p.120.

39 AVINERI, S. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, p. 115, 116.

tanto por conta do fato de que o Estado prussiano não possuía um desenho político correspondente com o que ele sustentava, como ainda que essa leitura da figura hegeliana como apologeta da Prússia possui distorções da própria biografia do autor. Contudo, é importante notar como o modelo de assembleias proposto por Hegel guarda claras semelhanças com as chamadas Dietas do Estado prussiano. Marx, tendo acesso as atas de uma dessas assembleias, teria analisado uma parte de um projeto de lei sobre furto de madeira:[40] descrevendo as funções e o exercício legislativo da Dieta Renana, Marx elabora a análise de um caso empírico que serve de evidência comprobatória sobre as próprias contradições de tal organização política – o que pode ter sido determinante para suas objeções contra a filosofia política de Hegel.[41]

Assim, mesmo sendo uma aparente estratégia republicana e representativa (pois, com efeito, se levada a cabo poderia provocar uma descentralização do poder monárquico), as assembleias se constituíam, em conteúdo, como contrárias às resoluções mais liberais, sendo antes voltadas para uma orientação reacionária a reformas, insensível às inovações revolucionárias da França. É esse o pano de fundo histórico da Dieta Renana sobre o qual Marx tece suas considerações sobre o problema do furto de madeira enquanto atentado contra a propriedade, mais especificamente contra proprietários de áreas florestais. Tendo como objeto de deliberação não apenas o corte de madeira em áreas restritas, mas também debates irrelevantes como apreensão de madeira seca, o furto enquanto delito punível[42] conduz Marx a um questionamento mais fundamental, a saber, *o estatuto da própria propriedade privada*.

Um dos fundamentos mais essenciais do conjunto do pensamento político liberal é, sem dúvida, a defesa da propriedade privada. A organização política enquanto formação de governos ou Estados aparece subordinada à finalidade última da defesa da propriedade,[43] não possuindo uma existência para si mesma. Esse conjunto de princípios que norteia as teorias políticas liberais deixa transparecer um aspecto fortemente contraditório à luz da descrição de Marx sobre a Dieta Renana: se a propriedade é procedente tanto dos frutos do trabalho, mas também da capacidade de apropriação, principalmente de

40 Infelizmente, Marx não teve acesso ao texto completo da lei, mas sim a esboços das emendas da Dieta Renana, leis em fragmentos numerados em parágrafos. Cf. MARX, K. *Os Despossuídos*. Tradução: Mariana Echalar, Nélio Scheneider. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 77.

41 Para isto, basta comparar as datas em que tais textos foram produzidos. Os referentes ao roubo de madeira datam do final de 1842, já a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* foi concebida em 1943, após o encerramento da Gazeta Renana.

42 Marx insiste na diferença das duas coisas, «ajuntar madeira seca no chão e roubar madeira são coisas essencialmente diferentes», mas «a despeito dessa diferença essencial, ambas as coisas são chamadas de furto e punidas como furto» (MARX, K. *Os Despossuídos*. op. cit., 2016, p. 81).

43 «Por isso, o objetivo capital e principal da união dos homens em comunidades sociais e de sua submissão a governos é a preservação de sua propriedade» (LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo*. Tradução: Magda Lopes, Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994, §124).

recursos naturais, isso não implica necessariamente em um aspecto de exclusão e privação de terceiros? Em outras palavras:

> Se todo atentado contra a propriedade, sem qualquer distinção, sem determinação mais precisa, for considerado furto, não seria furto também toda propriedade privada? Por meio de minha propriedade privada não estou excluindo todo e qualquer terceiro dessa propriedade? Não estou, portanto, violentando seu direito à propriedade?[44]

Os debates da Dieta Renana sobre a lei referente ao furto de madeira colocam em questão a própria vocação legislativa no que se refere à deliberação política das assembleias. Na medida em que parte do poder legislativo está concentrado nas mãos dos estamentos, pela via das corporações, suas decisões no que se refere à promulgação de leis será direcionada por seus interesses próprios e não por algum imperativo republicano de representação universal. Essa contradição estaria na proposta política hegeliana, mesmo que em tese ela pretenda fornecer as bases para um nível de representatividade que conceda mais participação civil nas decisões políticas. Esbarramos aqui em dois pontos elementares no que se refere à perspectiva dos dois autores. O primeiro diz respeito à possibilidade democrática e o segundo ao próprio estatuto da propriedade privada.

Em relação à primeira, Hegel, como a maior parte de seus contemporâneos, tinha um olhar taxativo para a forma democrática enquanto modalidade de governo, sempre passível de degeneração e anarquia. Boa parte das concepções modernas sobre a possibilidade democrática ora fazem alusão à imagem decadente emulada a partir da falência da democracia ateniense, ora se concentram na instabilidade que o poder para as multidões poderia provocar.[45]

44 MARX, K. *Os Despossuídos*. op. cit., 2016, p.82.

45 Por exemplo, Montesquieu determina a democracia como tipo de governo em que o povo detém o poder e, por isso, é necessário que a mesma seja movida por virtude, o que para o autor significa abrir mão das vontades e interesses particulares em prol do bem comum e da unidade da *res publica*. É exatamente por isso que a democracia tende a se degenerar, na medida em que «cessa a virtude, a ambição entra nos corações que estão prontos a recebê-la, e a avareza entra em todos» (MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*. Tradução: Cristiana Murachco. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2000, p. 33). Usando uma prova histórica como prova empírica dessa tendência, o que é comum em Montesquieu, ele cita os casos democráticos não só contemporâneos a ele, mas o original grego. Não é preciso, contudo, ir tão longe para demonstrar essa ligação comumente feita na filosofia política moderna entre democracia e anarquia que, em última instância, poderia se desenvolver no despotismo da vontade de todos. Já em *A Paz perpétua* Kant afirma: «Das três formas de Estado, a democracia é, no sentido próprio da palavra, necessariamente um *despotismo*, porque funda um poder executivo em que todos decidem sobre e, em todo o caso, também contra *um* (que, por conseguinte, não dá o seu consentimento), portanto todos, sem, no entanto, serem todos, decidem – o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade» (KANT, I. *A Paz Perpétua*. Tradução: Artur Morão. Covilhã: LusoSofia Press, 2008, p. 14).

Não é diferente com Hegel no que se refere à possibilidade de uma democratização do poder legislativo, uma vez que ele reafirma a ideia já aceita da irascibilidade da massa enquanto povo:

> os *muitos*, enquanto singulares, o que se entende sem mais por povo, são certamente um *conjunto*, mas apenas enquanto *multidão* – uma massa informe, cujo movimento e atuar, precisamente por isso, seria somente elementar, irracional, selvagem e assustador.[46]

Hegel até considera a participação desse estrato popular como um raciocínio natural: teoricamente, o povo deveria tomar parte das decisões e deliberações dos assuntos gerais do Estado *na medida em que se trata de membros do Estado*. Porém, contra essa afirmação intuitiva, ele direciona o critério para a escolha da deputação para a noção de competência e eficiência, ou seja, para «aqueles indivíduos que entendem melhor desses assuntos [de ordem política] do que os que delegam».[47]

Quando Marx contesta a formação mesma da deputação no caso da Dieta Renana, ele coloca em suspeição a própria vocação legislativa desse grupo estamental. Primeiro porque a função formal das assembleias desse tipo seria representar os interesses de todos. E isso não se confirma na medida em que a representação se restringe a uma classe específica, ou seja, a alguns. Alguém poderia objetar que o sistema de representação que Hegel sugere não se desenvolve através de monopólio de um só estamento. Logo, se cada estamento for representado enquanto setor da sociedade, então a questão se torna alargar esse nível de representação a ponto de incluir todos os setores, buscando uma correspondência cada vez mais ampla, tendendo a ser quase plena – momento em que toda a sociedade é representada e o legislativo se torna uma espécie de espelho da ordem social. Essa noção, por exemplo, parece fundamentar o modelo contemporâneo de democracia representativa republicana em vários Estados contemporâneos.

Essa concepção, entretanto, encontra entraves no próprio texto hegeliano, pois, como vimos, esse nível de representação é submetido à ordem dos estamentos enquanto lugar de ofício ou ocupação produtiva. A assembleia é composta por corporações que, por sua vez, é composta por estamentos: estes últimos sendo os verdadeiros representados, o que compromete a pretensão de representação plena. Há uma clara contradição sobre a pretensão de representação política universal, na medida em que alguns indivíduos particulares estariam excluídos: os sem estamento, os despossuídos, a parte da massa ou a ralé[48] que

46 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §303.

47 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §309.

48 Sobre a noção da ralé e de como ela é formada no próprio interior do modelo de sociedade exposto por Hegel, Frank Ruda afirma: «Pois se Hegel busca desenvolver o estado de um modo

não cabe ou não encontra lugar no mundo político hegeliano. Hegel, inclusive, pondera sobre a possibilidade desse fenômeno, entendido como «o decair de uma grande massa abaixo da medida de um certo modo de subsistência, que se regula *de per si* como o modo necessário para um membro da sociedade».[49] Admitindo ainda que uma consequência possível disso seria a «geração da *plebe,* geração que, por sua vez, traz consigo, ao mesmo tempo, uma maior facilidade de concentrar riquezas desproporcionais em poucas mãos».[50] A exposição crítica que Marx elabora parece colocar em questão a impossibilidade de uma representação efetiva, de fato universal – implodindo, portanto, qualquer projeto político mais democrático.[51]

Passemos agora para o segundo ponto, a saber, a discordância entre Marx e Hegel no que se refere à constituição da propriedade privada. Quando Marx questiona a vocação legislativa das assembleias, ele esclarece o fato de que o critério das decisões políticas é fundamentado pela noção de propriedade privada, algo evidenciado pelo próprio caso da classe fundiária e o morgadio. Essa relação se desenvolve, portanto, na formação do campo político pelos proprietários que, nas palavras mais radicais de Marx, significa que a constituição política *é* a constituição da propriedade privada. Além da tendência democrática que podemos observar nas colocações de Marx, evidencia-se também a consideração crítica sobre a própria validade da propriedade privada.[52] Ter propriedades e assegurá-las é o princípio essencial do liberalismo lockeano, como já foi mencionado. A apropriação, contudo, é um movimento de exclusão porque

---

que qualquer sujeito deveria realizar sua própria liberdade de forma ativa, e essa realização está garantida pelo direito universalizado e pelas instituições estatistas, logo a impossibilidade de realizar a própria liberdade por parte dos pobres, torna manifesto que o aparecimento do estado — na sociedade civil — necessariamente produz a suspensão de igualdade e justiça. Que a ralé não possa emergir de nenhum outro lugar senão dos pobres significa que Hegel indicou em sua Filosofia do Direito a posição partir da qual se clama pelo surgimento de uma igualdade mais fundamental que seja diferente da igualdade estatista (de atitude), por uma concepção de justiça diferente daquela com a qual o estado falha» (RUDA, F. *Hegel's Rabble.* New York: Continuum, 2011, p. 166).

49 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §244.

50 Idem.

51 Sobre o afastamento teórico de Marx em relação à Hegel, entendido através da própria possibilidade da democracia, Cf. MÜLLER, M. *A Democracia em Marx: o contexto do surgimento e a ambivalência do conceito. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos,* v. 15, n. 26, p. 1-25, 2018.

52 Essa crítica, de fato, acompanhará boa parte do pensamento marxista, visto que é a propriedade que legitima a própria exploração do trabalho. O estatuto da propriedade, portanto, está intrinsecamente relacionado à ideia de alienação: «Alienação do produto do trabalho de alguém, assim como o acompanhamento da divisão do trabalho baseado em trabalho alienado, só pode existir se a propriedade privada existe. Sem a instituição da propriedade privada, a apropriação privada dos produtos do trabalho de alguém por outros seria impossível, e o trabalhador não se tornaria dependente dos recursos do capitalista para sua existência» (WALLIMANN, I. *Estrangement. Marx's Conception of Human Nature and the Division of Labour.* London: Greenwood Press, 1981, p. 65).

em termos práticos não permite a redistribuição de bens e propriedades. E na medida em que os excluídos não dispõem de posses, eles também não dispõem de poder de participação política.

Torna-se razoável, portanto, diante desse conjunto de objeções, tanto no que se refere ao poder legislativo quanto à noção de propriedade (que, com efeito, está presente em toda a *Filosofia do Direito,* como buscamos provar), que Marx considera a unidade orgânica do Estado hegeliano como meramente formal. Para Marx, as cisões referentes à sociedade são incontornáveis, o que torna o Estado hegeliano uma unidade que é posta, porém não realizada em seu sentido pleno. Toda a argumentação de Marx contra Hegel parece tender a essa conclusão: ao fato de que o Estado hegeliano, conceitualmente pressuposto como o lugar em que a liberdade absoluta é alcançada, possui uma realidade apenas de conjectura teórica (abstrata nos termos de Marx).[53] É a «ilusão posta da unidade do Estado político consigo mesmo», e o «elemento estamental é o romantismo do estado político, o sonho de sua substancialidade ou de seu acordo consigo mesmo. É uma existência alegórica».[54]

3. A Formalidade do Estado de Estamentos

A análise da *Filosofia do Direto* presente nos comentários subsequentes de Marx deixa entrever um nível crítico concentrado na falência do modelo do liberalismo enquanto doutrina política, econômica e ética, não só no que se refere à fundamentação de um individualismo possessivo,[55] mas também das próprias instituições políticas edificadas a partir da defesa da propriedade. Desacreditado

53 Para o enfoque crítico operado por Marx no que se refere à pressuposição da Ideia de Estado como formulação especulativa, Cf.: MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. op. cit., p.35 – 39. Esse talvez seja o maior ponto de ataque operado por Marx no que se refere ao pensamento de Hegel de modo geral: a precedência lógica de princípios de natureza especulativa (portanto, conceituais, mentais) em relação à realidade empírica. Essa noção inclusive ajuda a entender a concepção marxista sobre investigar a história a partir do «processo de vida real dos homens», algo que estará na base daquilo que se entende por método do materialismo histórico. Essa crítica é resumida por Leopold nos seguintes termos: «O que é de interesse filosófico é o compromisso negativo do jovem Marx com a metafísica de Hegel. A *Kritik*, em particular, contém um ataque fundamentado e estimulante ao método especulativo. As críticas de Marx abrangem uma variedade de tópicos: o *status* epistemológico das Categorias de Hegel, a atitude especulativa em relação ao mundo empírico, a suposta ligação entre o conceito e sua realização, a natureza da explicação especulativa e a identidade hegeliana de Deus e mundo. Apesar de seu alcance e poder, estas críticas permanecem tristemente negligenciadas na literatura» (LEOPOLD, D. *The Young Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 48).

54 MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. op. cit., p.115.

55 Esse termo foi elaborado a partir do conceito de sociedade possessiva de McPherson, que se baseia na ideia de propriedade privada como fundamento de uma sociedade de mercado. Cf. MCPHERSON, C.B. *A Teoria política do Individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p.68.

na efetivação real da aplicação de doutrinas liberais, principalmente no que se refere à igualdade e ao acesso à propriedade como universal, Marx evidencia um hiato entre aquilo que se dá na ordem teórica argumentativa e aquilo que materialmente se passa na realidade efetiva: assim como a propriedade privada não parece ser aplicável a um âmbito universal, igualmente, a pretensão de representação política estamental (Estado de Estamentos), ao se fundamentar no pilar da propriedade privada, também deixa de ser universalmente válida. Ou seja, sua validade política permanece como sendo *de jure* e não *de facto*.

Desse modo, o que observamos é como há, subjacente à construção crítica de Marx, um problema que ultrapassa o âmbito da exequibilidade de uma representação política plena na constituição estamental esboçada idealmente por Hegel. Quando Hegel propõe o Estado como o ápice da unidade substancial da eticidade e, portanto, o ponto culminante da realização política, ele o propõe como conciliação, tal como afirma Klaus Hartmann:

> O que Hegel tem em mente é uma instituição do estado de baixo para cima, e os melhores meios disponíveis para isso lhe parecem ser o grau relativo de universalidade como critério de qualificação para a constituição do Estado, participação e ocupação de cargos [públicos] no mesmo. Ele também quer mostrar uma continuidade e um vínculo existencial na relação entre a sociedade e Estado. O resultado é um *Estado de estamentos* (*Ständestaat*). O pensamento principal por trás da noção hegeliana de um Estado de estamentos não é a participação coordenada ou representação de todos os interesses particulares relevante no todo; concedendo uma ruptura dialética em termos de universalidade, exemplificada nos diversos estamentos, o que ele reivindica é a participação daqueles que são capazes de constituir um universal.[56]

Como vimos, a sociedade civil como o campo dos sujeitos independentes é entendida pela chave da particularidade. Os indivíduos enquanto cidadãos se colocam como autossuficientes, autônomos. O que buscam é um reconhecimento externo por outro cidadão com igual estatuto de independência subjetiva. Os estamentos e, por conseguinte, as corporações estamentais introduzem um nível de agregação que, como «segunda família», já se traduz em uma integração social baseada na identidade dos ofícios. É esse nível de agregação que será transposto para o campo político, através da possibilidade da representação de tais estamentos e, assim, constituindo um Estado Estamental. É nessa perspectiva que se dá a conciliação entre a particularidade e a universalidade.

56 HARTMANN, K. *Towards a systematic reading of Philosophy of Right*. In: PELCZYNSKI, Z.A. *The State and civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. London: Cambridge University Press, 1984, p. 123.

A natureza do Estado como unidade orgânica do Todo coletivo quer dizer, portanto, a suprassunção dialética da particularidade que se integra, daí em diante, na unidade política.[57] É por isso que Hegel se coloca frontalmente contra uma teoria do Estado que seja baseada em um contratualismo, ou seja, que tenha um fim exterior ao próprio Estado – no caso, proteção da propriedade com a finalidade da paz civil. Ao contrário, o Estado que Hegel busca é um fim em si mesmo, rejeitando qualquer sentido de utilitarismo ou pragmatismo que mobilizem a instância estatal para fins últimos que estejam fora do próprio Estado. É isso que leva Hegel a entender a instância estatal como a própria conciliação orgânica da sociedade civil, enquanto unificação da particularidade em uma universalidade efetiva. Essa exigência, inclusive, não se restringe à filosofia política ou ética hegeliana, funcionando antes como uma constante na obra de Hegel, inclusive na sua lógica: «o lógico eleva-se para o espírito subjetivo como um universal não somente abstrato, mas [também como um universal] que apreende em si a riqueza do particular».[58] Em outras palavras, trata-se da própria ideia de *conciliação dialética entre identidade e diferença*, na medida em que a identidade suprassume a diferença de modo a trazer uma unidade final com a mesma. Segundo Bourgeois:

> Essa contradição anima o processo da sociedade civil, que não pode realizar seu projeto fundamental senão ao se enraizar, como em sua verdade, em uma unidade realizada do universal e do particular nessa unidade como conceito, ou seja, no mundo do universal imanente em e para si no conteúdo da vontade particular, no Estado propriamente dito. A dialética da sociedade civil se dá, portanto, na medida em que a identidade da identidade e da diferença é a verdade da diferença (da identidade, universalidade, e da diferença, particularidade).[59]

É aqui que se desvela a crítica marxiana não apenas contra o tipo de representação política dos estamentos nas assembleias legislativas, mas de modo mais

57 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §256; §257; §258.

58 HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica. 1. A Doutrina do Ser*. Tradução: Christian G. Iber, Marloren Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2016, p. 61. A ideia de conciliação entre o universal e o particular na obra de Hegel são, de fato, abundantes. Nelas, observamos a necessidade de mediação entre a universalidade e particularidade que, em seu momento de conciliação, aparecem enquanto singularidade (e que na lógica hegeliana fundamenta a própria categoria lógica de conceito). Cf. HEGEL, G.W.F *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: em compêndio (1830): volume I: A Ciência da lógica*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2012, § 163; HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica. 1. A Doutrina do Conceito*. Tradução: Christian G. Iber, Marloren Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2018, p. 65-66. Na medida em que a Filosofia do Direito parte dos pressupostos lógicos ao propor tratar do conceito (hegeliano) de liberdade, retoma-se a noção de conciliação entre o universal e particular. Cf. HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., §155; §187.

59 BOURGEOIS, B. *La pensée politique de Hegel*. Paris: PUF, 1969, p. 118.

radical, a partir da ideia de que *a conciliação dialética proposta por Hegel seria, aos olhos de Marx, apenas formal*. De certo modo, é possível afirmar que tanto Marx como Hegel criticam a separação moderna do âmbito social e político. Marx, com suas análises do mundo medieval e as rupturas da modernidade, coloca em questão a separação dessas duas esferas e como o campo político, que se pretende universal, é, na verdade, dominado e preenchido por interesses particulares daqueles que detêm propriedades. Hegel também contesta a separação entre o social e o político, na medida em que os indivíduos particulares tendem a se organizar nos estamentos e corporações e, desse modo, superar seu isolamento na unidade final do Estado.

A teoria do Estado de Hegel encontra, como já foi mencionado, seus maiores adversários nas figuras do utilitarista e do contratualista, uma vez que o Estado significa uma unidade orgânica, em que as partes se conjugam com um Todo de modo unificado. São justamente as contradições da sociedade composta por esses sujeitos particulares com interesses particulares (e, portanto, contraditórios) que precisam ser superadas no Estado hegeliano. Em relação à unificação dialética das contradições da sociedade, a unidade orgânica do Estado hegeliano, através desse sentido de Totalidade enquanto identidade que unifica as particularidades (diferença), apresentaria uma espécie de passagem para a universalidade – e, desse modo, o social é introduzido no político como seu conteúdo, deixando para trás sua constituição de particularidades isoladas (indivíduos atomizados com interesses individuais) em prol de interesses comuns e na vontade geral de todos.

Contudo, essa passagem do particular para o universal seria, aos olhos de Marx, apenas aparente, até mesmo artificiosa, justamente, porque os interesses particulares dos indivíduos no interior dos estamentos, embora sejam transformados em interesses comuns (universais), persistem como interesses particulares. Ou seja, são projetados e validados enquanto interesses gerais, sendo assim elevados ao campo da universalidade, mas tal passagem não significa uma mudança substancial – permanecem antes interesses particulares apenas com a aparência de universais. Os efeitos dessa transposição de interesses, portanto, sai do escopo social e se alastra para a esfera política: o político seria o reflexo do social a partir da integração de todos os interesses dos estamentos particulares agora representados no interior do Estado.

A impossibilidade de uma representação política plena, que de fato performe uma representação universal, encontra sua razão de ser na medida em que o projeto hegeliano social e político possui, na sua gênese, a propriedade privada e sua defesa como princípio. De modo mais elaborado: é o asseguramento da propriedade que está na base do direito abstrato, assim como nas determinações contratuais inerentes à sociedade. É também a propriedade privada que determina o ordenamento estamental (como vimos no caso da classe fundiária) e que, portanto, funda as corporações com direitos legislativos. Na

medida em que a garantia da propriedade é o que está na raiz de toda a *Filosofia do Direito*, sendo a sua pedra basilar, logo, é essa premissa que parece estar no horizonte das considerações hegelianas no que se refere ao fundamento da própria moralidade objetiva (sociedade civil e Estado). Desse modo, sendo a propriedade privada por natureza excludente (o que interdita reivindicações igualitárias), isso faz com que a universalidade política efetiva esteja bloqueada desde seu princípio – algo que pode ser empiricamente evidenciado nas análises de Marx sobre a Dieta Renana.

Desse modo, é não apenas pela formulação excludente contida na formulação da propriedade privada, mas também como ela molda a formação estamental e, por conseguinte, o arranjo político das corporações que interdita a passagem conciliatória da fragmentação das particularidades da sociedade para a unidade do Estado. Em outras palavras, isso significa que o Estado hegeliano está determinado não apenas politicamente, mas conceitualmente, a não realizar a conciliação plena da universalidade, de modo que as contradições da sociedade civil não são de fato superadas dialeticamente. Pois, se, com efeito, os interesses dos estamentos são os que ganham dimensão política e, se tais estamentos se baseiam no princípio da propriedade, então, a parcela daqueles que não detêm propriedade e que, por conseguinte, não pertencem a algum estamento, torna-se excluída e, portanto, impedida de aceder à esfera do universal. E havendo particulares sem integração na identidade universal do Estado, isso significa que se trata ainda de uma identidade fraturada, cujas contradições são apenas aparentemente superadas.

Conclusão

A partir da análise comparativa entre a *Filosofia do Direito* de Hegel e as críticas marxistas endereçadas a esse texto, é possível delimitar dois projetos políticos distintos. Por um lado, a filosofia hegeliana abre espaço para um sentido de representatividade a partir da participação política por meios legislativos – o que, de fato, aparece como uma inovação no que se refere aos modelos políticos de governo da filosofia política moderna. A defesa do Estado de estamentos possui um nível de renovação teórica justamente porque permite um grau participativo baseado em grupos distintos e estratos sociais pautados nas funções profissionais (e não em uma hierarquia estamental aristocrática e religiosa). O mérito do desenho estatal hegeliano é introduzir a participação da sociedade na ordem política. A representatividade a que Hegel se refere, de fato, quando levada a seu sentido pleno, possui a capacidade de englobar toda a sociedade que potencialmente pode se ver representada em um âmbito legislativo – finalidade que, inclusive, anima grande parte das repúblicas de democracias representativas contemporâneas.

A crítica de Marx, contudo, aponta para a formalidade do Estado de estamentos, justamente porque seu tipo de representação é limitado desde sua gênese, na medida em que é formulado pelo princípio naturalmente excludente da propriedade privada. A impossibilidade da representação plena que Hegel parece buscar, na verdade, se torna representação apenas dos indivíduos possessivos e pertencentes a algum estamento – ou seja, os particulares que podem ascender à esfera da universalidade. A contradição seminal no que se refere à representação, que se pretende universal, mas que desde seu princípio é restritiva (tanto pelo ponto de vista político, mas também lógico), não pode ser superada, o que implica na inexequibilidade da realização do conceito de Estado enquanto fim último da *Filosofia do Direito*. Contra a noção de uma representação política baseada no critério da propriedade, Marx busca a radicalidade democrática enquanto possibilidade política mais adequada – pois é a efetivação democrática que poderia operar uma ordem política universal plena, que, de fato, traga um nível universal da participação política.

Referências Bibliográficas

ARATO, A. *A Reconstruction of Hegel's Civil Society*. In: CARLSON, D.; CORNELL, D; ROSENFELD, M. *Hegel and the legal Theory*. London: Routledge, 1991.

AVINERI, S. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972

BOURGEOIS, B. *La pensée politique de Hegel*. Paris: PUF, 1969.

ENGELS, F; MARX, K. *A Ideologia alemã*. Tradução: Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

HAMEROW, T. *Restoration, Revolution, Reaction*. Princeton: Princeton University Press, 1972.

HARTMANN, K. *Towards a systematic reading of Philosophy of Right*. In: PELCZYNSKI, Z.A. *The State and civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. London: Cambridge University Press, 1984.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica. 1. A Doutrina do Conceito*. Tradução: Christian G. Iber, Marloren Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

____. *Ciência da lógica. 1. A Doutrina do Ser*. Tradução: Christian G. Iber, Marloren Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: em compêndio (1830): volume I: A Ciência da lógica*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke in 20 Bänden*: *Band 7*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994.

____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito.* Tradução: Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

KANT, I. *A Paz Perpétua*. Tradução: Artur Morão. Covilhã: LusoSofia Press, 2008.

KERVÉGAN, J.-F. *Le droit du Monde. Sujets, normes et institutions*. In: KERVÉGAN, J.-F ; MARMASSE, G. *Hegel, penseur du droit*. Paris: CNRS Éditions, 2004.

KORTIAN, G. Subjectivity and civil Society. In: PELCZYNSKI, Z.A. *The State and civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. London: Cambridge University Press, 1984.

LEOPOLD, D. *The Young Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo*. Tradução: Magda Lopes, Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994.

MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução: Rubens Enderle, Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

____. *Os Despossuídos*. Tradução: Mariana Echalar, Nélio Scheneider. São Paulo: Boitempo, 2016.

____. *O Capital: Livro I*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

MCPHERSON, C.B. *A Teoria política do Individualismo possessivo*. Tradução: Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*. Tradução: Cristiana Murachco. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2000.

MÜLLER, M. *A Democracia em Marx: o contexto do surgimento e a ambivalência do conceito*. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 15, n. 26, p. 1-25, 2018**.**

____. *Liberdade e eticidade: o diagnóstico crítico da modernidade política em Hegel*. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v.33, n.69, p. 1255-1294, set./dez. 2019.

PELCZYNSKI, Z. A. *Nation, civil society, state*. In: PELCZYNSKI, Z. A. *The State and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

PERTILLE, J. *O Estado racional hegeliano, Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 3, p. 9-25, set./dez. 2011.

RUDA, F. *Hegel's Rabble.* New York: Continuum, 2011.

WALLIMANN, I. *Estrangement. Marx's Conception of Human Nature and the Division of Labour.* London: Greenwood Press, 1981.

Lo político de la naturaleza. Referencias al mundo natural en las Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho de Hegel

The political of nature. References to natural world in Hegel's Elements of the Philosophy of Right

DR. EDUARDO ASSALONE
Institución: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Universidad Nacional de Mar del Plata

Resumen: El presente artículo aborda el libro *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de G. W. F. Hegel a partir de una «lectura transversal» del sistema, que conecta dicha obra con la Filosofía de la Naturaleza. Para ello propongo una clasificación preliminar de las referencias a la Filosofía de la Naturaleza en las *Grundlinien* en base a tres tipos de referencia: 1) las comparaciones entre la naturaleza y el espíritu; 2) la naturaleza como objeto de la Filosofía del Derecho; y 3) el lenguaje tomado de la Filosofía de la Naturaleza.

A modo de ejemplificación, se presentan algunas referencias a la Filosofía de la Naturaleza de acuerdo con cada uno de estos tipos. La comparación del espíritu objetivo con la naturaleza busca hacer explícitos los vínculos de identidad y de no-identidad entre ambos. La naturaleza como objeto de la Filosofía del Derecho tiene como finalidad adentrarse en la naturalidad del espíritu, pero también en lo político de la naturaleza. En cambio, el uso de un lenguaje filosófico-natural en este contexto no alude a la naturaleza como tal, sino que se trata de un lenguaje originariamente lógico que es igualmente válido para la *Naturphilosophie* y para la *Rechtsphilosophie*.

La clasificación y ejemplificación de las referencias a la Filosofía de la Naturaleza en las *Grundlinien* me permiten concluir que el segundo tipo de referencia es el más relevante para realizar una lectura transversal del sistema hegeliano a través de la cual se conectan las dos grandes partes de la *Realphilosophie*. Cuando la naturaleza se convierte en objeto legítimo de la Filosofía del Derecho se avanza, por un lado, en la comprensión de la dimensión más natural del espíritu objetivo, mientras que, por otro lado, se toma conciencia de la importancia de la naturaleza para los logros del espíritu en esta esfera de objetividad.

Palabras clave: Filosofía del Derecho – Filosofía de la Naturaleza – Sistema – Vida – Organicismo Político

Abstract: The present article approaches G. W. F. Hegel's *Grundlinien der Philosophie des Rechts* from a 'cross reading' of the system, which connects this work with the Philosophy of Nature. To this end, I propose a preliminary classification of the references to the Philosophy of Nature in the *Grundlinien* based on three types of reference: (1) comparisons between nature and spirit; (2) nature as a subject matter of the Philosophy of Right; and 3) the language borrowed from the Philosophy of Nature.

By way of exemplification, some references to the Philosophy of Nature are presented according to each of these types. The comparison of objective spirit with nature seeks to make explicit the links of identity and non-identity between the two. Nature as the object of the Philosophy of Law aims to get into the naturalness of spirit, but also into the political of nature. On the other hand, the use of a natural-philosophical language in this context does not refer to nature as such but is an originally logical language that is equally valid for *Naturphilosophie* and *Rechtsphilosophie*.

The classification and exemplification of the references to the Philosophy of Nature in the *Grundlinien* allow me to conclude that the second type of reference is the most relevant for a cross reading of Hegel's system through which the two great parts of the *Realphilosophie* are connected. When nature becomes a legitimate object of the Philosophy of Right one advances, on the one hand, in the understanding of the most natural dimension of objective spirit, while, on the other hand, one becomes aware of the importance of nature for the achievements of spirit in this sphere of objectivity.

Keywords: Philosophy of Right – Philosophy of Nature – System – Life – Political Organicism.

Introducción

Las obras principales de G. W. F. Hegel son el resultado de una voluntad de sistema. Cada una forma parte de un sistema filosófico, pensado como tal. El libro *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* (en adelante, *Filosofía del Derecho*), publicado en 1821, es la última gran obra publicada en vida del filósofo. Ella equivale a la Filosofía del Espíritu Objetivo, una sección del sistema que, salvo por la breve sección homónima de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (en adelante, *Enciclopedia*) de 1817, no había tenido hasta entonces una obra independiente que la desarrollara en profundidad.

Como parte de un sistema, la *Filosofía del Derecho* admite ser abordada por una «lectura transversal», un modo de interpretarla que la conecta con otras partes del sistema, tales como la Lógica, la Filosofía de la Naturaleza, la Filosofía del Espíritu Subjetivo, la Filosofía de la Historia, la Filosofía de la Religión, etc. La transversalidad de este modo de leer una obra radica en el modo como se elige estudiarla. En este caso, produciendo un corte transversal en el sistema a partir de ciertos conceptos, tipo de argumentos, etc. Por ejemplo, el concepto de organismo, que es tratado por Hegel tanto en la Lógica como en la Filosofía de la Naturaleza y en la Filosofía del Espíritu Objetivo. Es posible, por lo tanto, «cortar transversalmente» el sistema de Hegel a partir del concepto de organismo, porque el mismo atraviesa y conecta las tres grandes partes del sistema hegeliano. Lo cual tiene la ventaja de clarificar el sentido preciso de la idea de un «Estado-organismo», al mismo tiempo que se enriquece nuestra comprensión de lo orgánico, porque no queda reducido al ámbito de la naturaleza, que es lo que uno asumiría como evidente en una primera instancia.

Los Estudios Hegelianos han hecho esto en repetidas ocasiones y la mayoría de las veces con buenos resultados. Se ponen en evidencia, de esa manera, las resonancias entre una parte del sistema y otra, las intertextualidades dentro del *corpus* hegeliano, se clarifican así algunas referencias del texto que

son en principio enigmáticas o se explicita el hilo conductor que atraviesa materias muy diversas. Con todo ello sale a la luz la coherencia profunda de textos en los que suele ser muy fácil perder de vista cuáles son en definitiva sus objetivos principales.

Cuando consideramos el caso de la *Filosofía del Derecho*, notamos rápidamente que, a la hora de realizar este tipo de lecturas transversales o «intrasistemáticas», hubo históricamente una clara hegemonía de una parte del sistema sobre todas las demás. Es la Lógica y, en especial, la *Ciencia de la Lógica*, la que ha concitado la mayor parte de los esfuerzos hermenéuticos en esa tarea de explicitación de las conexiones de la *Filosofía del Derecho* con el resto del sistema. Muchas veces se han ensayado lecturas «a trasluz» entre una obra y otra, superponiendo la estructura de la *Ciencia de la Lógica* a la de la *Filosofía del Derecho*, para constatar cómo coincidía una con la otra. Así, el Derecho Abstracto correspondía a la Doctrina del Ser de la Lógica, la Moralidad a la Doctrina de la Esencia y la Eticidad a la Doctrina del Concepto.

Afortunadamente se han suscitado interpretaciones de la *Filosofía del Derecho* en clave lógica que son menos esquemáticas o mecánicas y que se han vuelto imprescindibles en la comprensión del libro de 1821[1]. Es difícil comprender, por ejemplo, por qué el Estado es para Hegel «la realidad efectiva de la Idea ética» (PhR: § 257, p. 231 [227])[2], sin contar con el tratamiento de la Idea en la *Ciencia de la Lógica*. El propio Hegel deja muy en claro esto cuando en el Prefacio de la *Filosofía del Derecho* remite al lector a su Lógica para un mayor alumbramiento sobre las cuestiones ontológicas y metodológicas que en una obra dedicada al derecho natural y la ciencia política, más aún un compendio, deben estar necesariamente presupuestas, y por tanto no desarrolladas (*ibid.*: p. 6 [10]).

1 Por ejemplo: Herbert Schnädelbach, "Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel", en *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, ed. Oskar Negt (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970), 58-80. Dieter Henrich, "Logische Form und reale Totalität", en *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, ed. Dieter Henrich y Rolf-Peter Horstmann (Stuttgart: Klett-Cotta, 1982), 428-450. Henning Ottmann, "Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie: Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem", en *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, ed. Dieter Henrich y Rolf-Peter Horstmann (Stuttgart: Klett-Cotta, 1982), 382-392. Jorge Dotti, *Dialéctica y Derecho. El Proyecto ético-político hegeliano* (Buenos Aires: Hachette, 1983). Peter Steinberger, *Logic and Politics Hegel's Philosophy of Right* (New Haven: Yale University Press, 1988). Angelica Nuzzo, *Rappresentazione e concetto nella "lógica" della filosofía del diritto di Hegel* (Napoli: Guida, 1990). Karl-Heinz Ilting, "Die logische und systematische Form der Rechtsphilosophie", en *Karl-Heinz Ilting. Aufsätze über Hegel*, ed. Paolo Becchi y Hansgeorg Hoppe (Frankfurt a.M.: Humanities Online, 2006), 100-112. Miguel Giusti, *"¿Se puede prescindir de la Ciencia de la Lógica* en la *Filosofía del Derecho* de Hegel?," *Areté. Revista de Filosofía* XXV, no. 1 (2013): 45-60. Matthew J. Smetona, *Hegel's Logical Comprehension of the Modern State* (Lanham: Lexington Books, 2013).

2 A fin de facilitar la lectura de este trabajo, las referencias a las obras de Hegel se indican en el cuerpo del texto, entre paréntesis y con las abreviaturas que se detallan al final del artículo (ver: Abreviaturas de las fuentes primarias utilizadas). Entre corchetes se indica el número de página de la traducción al español utilizada en cada caso para las citas textuales.

Los especialistas no han hecho más que seguir esta indicación y gracias a ello hemos avanzado mucho en la interpretación de la obra.

No obstante, es necesario señalar que esta hegemonía de la Lógica parece haber conspirado contra los intentos de poner de relieve las conexiones *con otras* partes del sistema. Los puntos de contacto con la *Fenomenología del Espíritu* (en adelante, *Fenomenología*) o con las lecciones sobre la Filosofía de la Historia parecen haber escapado a esa suerte, probablemente porque las referencias expresas a la obra de 1807 o la última sección de la *Filosofía del Derecho*, que resume la Historia Universal, hacían imposible descuidar esas conexiones intrasistemáticas. Pero sin dudas la peor parte se la ha llevado la Filosofía de la Naturaleza. Solo muy recientemente han comenzado a registrarse en la *Hegelforschung* trabajos especializados cuyo interés está puesto en la comunicación entre la *Filosofía del Derecho* y la Filosofía de la Naturaleza[3]. Quizás haya contribuido a la incomunicación entre estas partes del sistema el histórico desdén hacia la Filosofía de la Naturaleza, el cual encontró partidarios no solo fuera de los círculos hegelianos, sino también al interior de ellos. Considerada por muchos como una pieza obsoleta del sistema hegeliano, la Filosofía de la Naturaleza solo atrajo la atención de los especialistas en la filosofía práctica de Hegel cuando *en general* la *Naturphilosophie* hegeliana atrajo la atención de los especialistas en la obra de Hegel, es decir, hace relativamente poco tiempo[4].

Es curiosa esa tradicional desatención a la Filosofía de la Naturaleza entre los especialistas en la filosofía política y social de Hegel, porque no son pocas las referencias a la naturaleza y a la ciencia filosófica que se ocupa de ella en la *Filosofía del Derecho* y en las lecciones sobre la *Rechtsphilosophie*, de 1817 a 1831.

3 Véase, por ejemplo: Cinzia Ferrini, “Hegel on Nature and Spirit: Some systematic Remarks,” *Hegel-Studien* 46 (2012): 117-150. Thomas Khurana, *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie* (Berlin: Suhrkamp, 2017). Alison Stone, “Hegel, Nature and Ethics”, en *The Ethics of Nature and the Nature of Ethics*, ed. G. Keogh (London: Rowman and Littlefield, 2017), 133-147. Wes Furlotte, *The Problem of Nature in Hegel’s Final System* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018). Stefania Achella, “The Right of the Body: Hegel on Corporeity and Law,” *Crisis & Critique* 8, no. 2 (2021): 9-21. Simon Lumsden, “The Problem of Nature in Hegel’s Philosophy of Right,” *Hegel Bulletin* 42, no. 1 (2021): 96-113. Véase también mi trabajo: Eduardo Assalone, “El sentido de la ‘vida’ ética. Problemas e hipótesis en torno a la relación entre la *Filosofía del Derecho* y la *Filosofía de la Naturaleza* en el sistema hegeliano”, en *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica: Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*, ed. H. Neumann, O. Cubo y A. Bavaresco (Porto Alegre: Editora Fi, 2017), 141-161.

4 Véase, por ejemplo: Stephen Houlgate (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature* (Albany: State University of New York Press, 1998). John Burbidge, “New Directions in Hegel’s Philosophy of Nature”, en *Hegel: New Directions*, ed. Katerina Deligiorgi (Chesham: Acumen, 2006), 177-192. Konrad Utz y Marly Carvalho Soares (ed.), *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel* (Porto Alegre: EdiPUCRS, 2010). Terry Pinkard, *Hegel’s Naturalism. Mind, Nature, and the Final Ends of Life* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2012). Dieter Wandschneider, “Philosophy of Nature”, en *The Bloomsbury Companion to Hegel*, ed. Allegra De Laurentiis y Jeffrey Edwards (London: Bloomsbury, 2013), 103-126.

El objetivo de este artículo es ofrecer una clasificación de esas múltiples referencias a la naturaleza que se encuentran específicamente en la obra de 1821. Esta clasificación busca a su vez constituir un buen punto de partida para un estudio sistemático y exhaustivo de las conexiones entre la *Filosofía del Derecho* y la Filosofía de la Naturaleza, refiriéndome con ello tanto a la segunda parte de la *Enciclopedia* de 1830 como a las diferentes lecciones sobre la *Naturphilosophie* que Hegel dictó desde sus años de docencia en Heidelberg.

No es posible desarrollar un estudio de ese tipo en el marco de un artículo individual. Por ello he limitado el objetivo de este trabajo a proponer esa clasificación preliminar de las referencias a la Filosofía de la Naturaleza en la *Filosofía del Derecho*. Me circunscribo a la obra publicada en vida de Hegel y me baso en tres grupos o tipos de referencia: 1) las *comparaciones* entre la naturaleza y el espíritu; 2) la naturaleza como *objeto* relevante para la Filosofía del Derecho; y 3) el *lenguaje* filosófico-natural utilizado para pensar la realidad espiritual.

El artículo está dividido en tres apartados, cada uno de los cuales corresponde a un grupo o tipo diferente de esas referencias filosófico-naturales. Renunciando de antemano a la pretensión de exhaustividad, en cada apartado voy a desarrollar pocos casos de esas referencias, a modo de ejemplificación. Basándome en ellos, muestro el valor de hacer una lectura transversal como la que este trabajo ofrece, que se mantiene dentro de los límites de la Filosofía Real de Hegel, con relativa prescindencia de la Lógica. También concluyo que el grupo más relevante para estudiar la conexión entre la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Derecho es el segundo, porque en él la naturaleza no es ni una excusa para hablar del espíritu, ni aparece en la forma de un lenguaje que en verdad apunta a una realidad más amplia, no específica de lo natural. La naturaleza como objeto de la Filosofía del Derecho pone al descubierto al mismo tiempo la naturalidad del espíritu y lo político de la naturaleza, la dimensión más natural del espíritu objetivo y la relevancia política de la naturaleza, el hecho de que los logros del espíritu en esta esfera de objetividad se deban en gran medida a lo que él haga o deje de hacer con la naturaleza, tanto en su propia interioridad como en el mundo exterior.

1. Identidad y no-identidad de naturaleza y espíritu. La comparación con la naturaleza

En las obras de Hegel es frecuente encontrarse con ejemplificaciones que provienen del mundo natural, aun cuando el tema en cuestión no esté relacionado con ese ámbito particular. Fuera de un ejercicio pedagógico de ejemplificación, cuyo objetivo es ilustrar o clarificar una noción de por sí abstracta, la naturaleza muchas veces es convocada por Hegel como contraposición, como «lo negativo» (*das Negative*) del espíritu que este, sin embargo, logra superar (Enz., II: §

376, Zusatz, p. 538)[5]. El espíritu es *lo otro* de la naturaleza, lo que *no es* ella; si la naturaleza es pura exterioridad, extrañamiento e impotencia (*ibid.*, §§ 247 y 250), el espíritu es interioridad, conciencia e incluso omnipotencia, al punto de poder hacer que lo que efectivamente sucedió en el pasado se convierta en algo «no sucedido» (*ungeschehen*) (PhG: p. 491). Si la naturaleza no tiene historia, y en ella reina la repetición infinita de lo mismo, el espíritu es, por el contrario, lo libre y, por lo tanto, real novedad, variación y apertura (VPhG: p. 74).

Cuando los límites entre el espíritu y la naturaleza no son claros, como en el surgimiento del espíritu subjetivo que estudia la Antropología, son de esperar las peores cosas, entre ellas, la locura (Enz., III: § 408). Tanto en la vida como en la ciencia, la naturaleza y el espíritu no deben confundirse. De allí la necesidad de exhibir su oposición. Hablar de la naturaleza es, entonces, hablar del espíritu, solo que en negativo, por contraste. La naturaleza se convierte, en esos momentos, bien en una excusa para hablar del espíritu, bien en un recurso para hacer más comprensible la realidad y especificidad de él. Pero, en cualquier caso, no es la naturaleza lo que quiere exponer el filósofo, sino el espíritu, «lo *absolutamente primero*» con respecto a ella (*ibid*.: § 381, p. 17 [436]).

Este modo de pensar la diferencia, como contraste, entre la naturaleza y el espíritu se hace visible en la *Filosofía del Derecho*, por ejemplo, cuando Hegel quiere explicar la especificidad de las necesidades humanas. Para ello tiene siempre a mano a los animales:

> El *animal* tiene un círculo limitado de medios y modos para satisfacer sus necesidades igualmente limitadas. Incluso en esta dependencia el *hombre* muestra al mismo tiempo que va más allá del animal y revela su universalidad, en primer lugar por la *multiplicación* de las necesidades y los medios para su satisfacción, y luego por la *descomposición* y *diferenciación* de las necesidades concretas en partes y aspectos singulares, que se transforman de esta manera en distintas necesidades *particularizadas* y por lo tanto *más abstractas*. (PhR, § 190, p. 189 [189])

La diferencia entre el ser humano y el animal se funda en una diferencia más profunda, la del espíritu con respecto a la naturaleza. Si la naturaleza es limitada, el espíritu es la trascendencia con respecto a todo límite. Si el animal tiene un círculo restringido de necesidades y de medios de satisfacción, el ser humano experimenta, por el contrario, un gran abanico de necesidades, infinitamente variadas y sofisticadas, lo mismo que los medios de satisfacción que

5 Un ejemplo de esa contraposición se encuentra en las *Lecciones sobre la Filosofía del Derecho* de 1824/25 (y que recoge el Agregado al § 258 de la *Filosofía del Derecho*): «El Estado es el espíritu que está en el mundo, que se realiza en el mundo, con conciencia. El espíritu se realiza también en la naturaleza, pero solo como lo otro [*das Andere*] del espíritu, como espíritu que duerme» (Rph 1824/25: p. 632).

desea y de los cuales también goza. El hornero come mayormente insectos, la ballena franca austral consume krill y peces pequeños. Lo que necesitan consumir para sobrevivir es bastante poco. Pero el ser humano demuestra, ya en este nivel bastante primario de su vida, que es un ser universal: multiplica infinitamente las necesidades y sus medios de satisfacción, que deben particularizarse infinitamente también para satisfacer cada necesidad particular. Gracias a ello se desarrolla la cultura, por el infinito refinamiento de la necesidad y el deseo (*ibid*.: § 191). Así se divide y multiplica también el trabajo, y crece la industria y la producción, también el lujo, porque cada vez necesitamos más para sentirnos relativamente satisfechos. El resultado es el acrecentamiento de la riqueza social, el patrimonio común y la cultura (Rph 1817/18: § 98, Obs., pp. 107-108).

Si el ser humano fuera tan frugal como cualquier animal, la civilización no existiría, al menos no como la conocemos. Hay una cierta astucia de la razón por la cual la multiplicación de las necesidades en el género humano, su particularización extrema, lo lleva a producir cultura y, con ella, a realizar la universalidad, que es propia de la razón, en el mundo. Lo particular es vía de realización de lo universal; lo universal se evidencia en la infinita diversidad de lo particular. Nada de lo cual le cabe al animal, atado a un pequeño número de necesidades que son, sin embargo, su condena, el ancla que lo ata inexorablemente a un ambiente particular y a una rutina inquebrantable. «El instinto [*Trieb*] en los animales particulares es un instinto completamente determinado; cada animal tiene solo un círculo limitado como su naturaleza inorgánica propia, que es solamente para él y que debe buscar de una variedad [del ambiente] y ciertamente por medio del instinto» (Enz., II: § 361, Zusatz, p. 474). La «naturaleza inorgánica» del animal, su medio ambiente vital, es totalmente particular y restringido; es solamente para él y es todo lo que a él le importa. Le importa como un fin inmanente suyo, no como algo extrínseco que accidentalmente despierta su necesidad o deseo.

> Al león no le despierta el deseo la mera vista de un ciervo, ni al águila la de una libre, ni en otros animales [la vista de] los granos, el arroz, la hierba, la avena, etc., tampoco es [para ellos] una elección, sino que el instinto es tan inmanente, que en el animal mismo está presente esta determinidad específica de la hierba, y por cierto de esta hierba [en particular], este grano [en particular], etc., pero todo lo demás no es para él absolutamente nada. (*Ibid*.: § 361, Zusatz, p. 475)

Lo cual no le sucede al ser humano que, «en tanto animal universal, pensante, tiene un círculo mucho más amplio y hace de todo objeto su naturaleza inorgánica, también para su saber». En el otro extremo, los animales menos desarrollados «tienen solo lo elemental, el agua, como su naturaleza inorgánica. Los lirios, los sauces y las higueras tiene insectos propios, cuya entera naturaleza

inorgánica está limitada a tales plantas» (*loc. cit.*). El mundo entero para esos insectos se reduce a una higuera, todo lo contrario del ser humano, que hace del mundo entero, incluso de las regiones más hostiles del planeta, su ambiente vital.

Si bien Hegel reconoce en el animal el germen del trabajo y de la cultura, bajo el concepto de «instinto formativo» (*Bildungstrieb*, *nisus formativus*), que toma de Johann Friedrich Blumenbach, ve también en la construcción de nidos y guaridas el máximo a lo que puede aspirar ese tipo de *Bildung* (Enz., II: § 362). La *Bildung* humana no es esencialmente distinta de la del animal, pero el grado de sofisticación y refinamiento que alcanza el ser humano demuestra una universalidad que es esquiva a los animales.

Pero poner la naturaleza junto al espíritu no siempre quiere decir oponerlos. Seríamos injustos con Hegel si solo nos detuviéramos en el contraste entre la naturaleza y el espíritu. Seríamos injustos sobre todo con su pensamiento, que no es dualista. El espíritu surge de la naturaleza; la naturaleza que estudiamos es la naturaleza en tanto objeto del espíritu, es lo que es *para él*. Hay una cierta comunidad ontológica entre la naturaleza y el espíritu en la filosofía especulativa. Son momentos de un proceso más vasto que abarca la totalidad de lo real. Es tarea de la filosofía entonces hacer el esfuerzo de pensar las continuidades, no solo las diferencias, entre lo natural y lo espiritual.

El concepto de «segunda naturaleza», esto es, el «sistema del derecho» como el «reino de la libertad realizada», «el mundo del espíritu que se produce a sí mismo» (PhR: § 4, p. 31 [31]), apunta en esa dirección. En la eticidad, «la *libertad* autoconsciente […] ha devenido *naturaleza*» (Enz., III, § 513, p. 318 [539]). El derecho, el reino de la libertad, no es *lo otro* de la naturaleza. Él es, antes bien, *otra forma* de naturaleza, es la naturaleza que el espíritu produce y en la cual vive y se desarrolla. Es en la cultura (*Bildung*) donde el individuo tiene validez y realidad: «La verdadera *naturaleza originaria* y la sustancia del individuo es el espíritu del *extrañamiento* [*Entfremdung*] del ser *natural*» (PhG: p. 364 [290]). La segunda naturaleza es la única naturaleza que queda para el espíritu una vez que este emerge y se afirma en la existencia. No hay ninguna naturaleza segunda «al costado de» la naturaleza primera. Con el espíritu, «ha desaparecido la naturaleza» (Enz., III: § 381, p. 17 [436]).

La segunda naturaleza es la primera naturaleza transfigurada por el espíritu, mediada por su incesante actividad negativa y reflexiva. Es el hábito que educa la naturaleza interior y se transforma en costumbre (*Sitte*). Es la eticidad (*Sittlichkeit*) como las costumbres de un pueblo, el conjunto de normas y de expectativas de conducta que tienen validez y vigencia al interior de una comunidad histórica determinada porque todos las comparten.

> En la *identidad* simple con la realidad de los individuos, lo ético [*das Sittliche*], en cuanto modo de actuar universal de los mismos, aparece como *costumbre* [*Sitte*]. El *hábito* de lo ético se convierte en una *segunda naturaleza*

> que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural y es el alma que todo lo penetra, el significado y la efectiva realidad de su existencia. Es el *espíritu* que existe y vive en la forma de un mundo, el espíritu cuya sustancia es por primera vez como espíritu. (PhR: § 151, p. [161]. Traducción modificada)

Hablar de naturaleza para referirnos a la eticidad es un modo de acentuar el carácter inmediato del mundo ético para el individuo que vive en él. Es su medio ambiente vital, en el que se siente –o debería poder sentirse– a gusto, como en su hogar. Las normas que rigen la vida comunitaria no son algo ajeno y externo para el individuo. Son sus propios valores morales, deberes que él mismo consiente porque los considera justos. Existe entre el individuo y el mundo ético tal consubstancialidad que únicamente la reflexión o el distanciamiento crítico pueden extraer de la inmediatez. El hábito de lo ético se ha vuelto para el individuo una segunda naturaleza, una «segunda piel», por así decir. Por ello cabe pensar el mundo espiritual como una naturaleza, claro que una naturaleza espiritualizada o una naturaleza *del* espíritu.

Por esa continuidad ontológica entre la naturaleza y el espíritu, debemos estudiar el mundo espiritual de la misma manera que estudiamos el mundo natural. Esto lo deja claro Hegel ya desde las primeras páginas de la *Filosofía del Derecho*, para diferenciarse de cualquier intento de construir un Estado en abstracto, en el vacío de la propia imaginación, como si el filósofo político tuviera (o pudiera) comenzar desde cero, haciendo de cuenta que «nunca han existido en el mundo ni un Estado ni una constitución», «y que el mundo ético ha esperado hasta este momento para ser pensado, investigado y fundamentado» (*ibid*.: p. 9 [12]). Pero no ocurre lo mismo con la investigación de la naturaleza, señala Hegel inmediatamente.

> Respecto de la *naturaleza*, se concede que la filosofía debe conocerla *tal como es*, que la piedra filosofal está oculta *en algún lugar cualquiera*, pero siempre *en la naturaleza misma*, que es *en sí misma racional*; el saber debe por lo tanto investigar y aprehender conceptualmente esa razón *real* presente en ella, que es su esencia y su ley inmanente, es decir, no las configuraciones y contingencias que se muestran en la superficie, sino su armonía eterna. El *mundo ético*, el Estado, la razón tal como se realiza en el elemento de la autoconciencia no gozarían en cambio de la fortuna de que sea la razón misma la que en realidad se eleve en este elemento a la fuerza y al poder, se afirme en él y permanezca en su interior. (*Loc. cit.*)

Aquí tenemos también un contrapunto entre la naturaleza y el espíritu, este último en la forma del mundo ético o del Estado, pero no ya *entre ellos*, sino por obra de una doble vara en la consideración de cierta filosofía política, que no

adopta frente al mundo ético la misma actitud que ante la naturaleza. Nadie investiga el mundo natural como si la racionalidad tuviera que ser impuesta desde fuera, por acción del naturalista, sino que espera descubrir leyes o principios allí donde una mirada descuidada o no formada ve solo contingencia. Pero con el Estado cada uno cree tener la libertad de darle la espalda a la realidad institucional concreta y «construir un *Estado tal como debe ser*». La actitud correcta, tal es la prescripción metodológica principal del Prefacio de la *Filosofía del Derecho*, es, al contrario, «*concebir* y *exponer* el *Estado como algo en sí mismo racional*», exactamente como hacemos con la naturaleza (*ibid*.: p. 17 [19]).

Es cierto que se percibe cierta amargura en la constatación, por parte de Hegel, de esta doble vara en la investigación de la realidad, porque, de haber alguna diferencia de consideración entre el mundo natural y el espiritual, la balanza debería inclinarse antes bien hacia el espíritu, porque es más sencillo suponer una racionalidad intrínseca en el espíritu, que es razón *autoconsciente*, antes que en la naturaleza, que nunca alcanza esa autoconciencia (Enz., III: § 381).

Aquí también está en juego, como trasfondo, la diferencia ontológica entre la naturaleza y el espíritu y la superioridad de este sobre aquella, pero lo que quiere poner de relieve Hegel en esas páginas inaugurales de la *Filosofía del Derecho* es justamente lo contrario, el momento de identidad entre ambos, la igual consideración que ellos merecen por ser, los dos, realidades intrínsecamente racionales.

Por eso es más adecuado hablar de este grupo de referencias a la naturaleza como de la *comparación* de lo espiritual con lo natural, no únicamente de su contraste u oposición, porque la no-identidad es solo un aspecto de la relación entre ambos mundos. La comparación admite que se destaque también el momento de identidad que los vincula esencialmente. Comparar es una operación que no prejuzga ni la identidad ni la no-identidad entre los *comparanda*. Por eso en este primer grupo de referencias pueden incluirse tanto las ocasiones en las que Hegel evoca la naturaleza para mostrar, por contraste, lo específico del espíritu, por ejemplo al momento de resaltar las diferencias entre las necesidades del animal y las del ser humano, como los momentos en los que el filósofo se esfuerza por evidenciar los puntos en común entre lo natural y lo espiritual, como en el concepto de segunda naturaleza o en la prescripción metodológica de tratar al mundo ético de la misma manera que se aborda científicamente el mundo natural.

2. La naturalidad del espíritu. La naturaleza como objeto de la filosofía política

En los casos anteriores, la naturaleza es convocada por Hegel con el solo propósito de explicar alguna cuestión tocante al espíritu: cuál es la especificidad de las necesidades humanas, cómo vive el individuo la eticidad, cómo hay que estudiar el mundo ético, etc. Pero son más las ocasiones en las que Hegel

introduce la naturaleza en la *Filosofía del Derecho* para hablar de alguna clase de supervivencia de lo natural en la esfera espiritual. Desde ya que esa naturalidad que sobrevive en lo espiritual no es la primera naturaleza, porque, como ya señalé, una vez que tenemos segunda naturaleza ella es toda la naturaleza que tenemos, porque incluso la pretendida «naturaleza virgen» es definida como tal desde un marco cultural. Pero subsiste, sin embargo, cierta naturalidad *del* espíritu, que es el conjunto de instintos, necesidades y deseos que el ser humano debe aprender a dominar y cultivar. Ese proceso de dominación de la naturaleza interna, de interiorización del sacrificio, tomando el concepto de Adorno y Horkheimer[6], que es la condición para la dominación de la naturaleza externa, es también la fragua en la que pacientemente se produce la cultura. La *Bildung* es la progresiva espiritualización de la naturaleza en el ser humano. Una espiritualización que es una tarea infinita para la especie y que recomienza cada vez que un niño o una niña nace y es educado por su familia y la sociedad.

Aunque sea una naturaleza *del* espíritu, es naturaleza al fin *para* el espíritu. Así la vive él, como algo que en parte es su voluntad y en parte no lo es, porque la siente como una imposición, una fuerza irresistible o también un lastre. El hambre, el deseo, la pasión, forman parte de la persona, incluso contribuyen a su identidad, pero al mismo tiempo el individuo tiene que hacer algo con ellos, sea satisfacerlos y darles curso, o refrenarlos y postergarlos. El hacer una cosa u otra define en gran medida el carácter de una persona. El concepto de «voluntad natural», que Hegel introduce en el § 11 de la *Filosofía del Derecho*, da cuenta de esa dimensión natural del espíritu, quizás la más elemental:

> La voluntad libre sólo *en sí* es la voluntad *natural* o *inmediata*. Las determinaciones de la diferencia que el concepto que se determina a sí mismo pone en la voluntad aparecen en la voluntad inmediata como un contenido *inmediatamente* presente; son los *instintos, deseos* e *inclinaciones*, mediante los cuales la voluntad se encuentra determinada por la naturaleza. (PhR: § 11, p. 37 [39])

La «voluntad natural o inmediata» es la voluntad en su inmediatez, la voluntad libre solo en sí, porque es potencialmente libre, pero no efectivamente libre. Es la voluntad en sus comienzos, sin haberse cultivado interiormente. Son los «instintos, deseos e inclinaciones» (*Triebe, Begierde, Neigungen*), que expresan la

6 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag GmbH, 2006), 62. En otro lugar pude desarrollar más ampliamente esta hipótesis. Véase: Eduardo Assalone, "La dominación de la naturaleza interna. Una lectura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel desde *Dialéctica de la Ilustración*", en M. C. Pisarello, C. Segovia y S. Barbosa (ed.), *Actas de las X Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica: Discursos contemporáneos. Entre lo intempestivo y lo inactual. A 75 años de la publicación de* Dialéctica de la Ilustración (Buenos Aires: Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología, 2020), 107-122.

determinación de la voluntad por la naturaleza, pero que en realidad *son* también la voluntad. Desear, por ejemplo, es una forma de querer. Como formas de voluntad, son «en sí racionales», como aclara Hegel, aunque ello no se note en una primera instancia. Estos instintos, deseos e inclinaciones los tiene también el animal, pero lo que no tiene es voluntad, es decir, la capacidad de ponerlos como suyos o de *no* ponerlos como suyos (PhR: § 11, Zusatz).

En efecto, ya pudimos observar que en la Filosofía de la Naturaleza hay interesantes reflexiones sobre el instinto, el impulso o la pulsión (*Trieb*) en los animales, así como también sobre el deseo o la apetencia (*Begierde*). La relación del organismo animal con el mundo que lo rodea está definida, según Hegel, en función del instinto y el deseo. Es lo que el filósofo denomina «asimilación», uno de los tres «silogismos» o «totalidades» que constituyen al organismo animal (Enz., II: § 352). «[E]l organismo debe poner lo exterior como subjetivo, debe primero apropiárselo [e] identificarlo consigo mismo. Esto es la *asimilación* [*Assimilieren*]» (*ibid*.: § 352, Zusatz, p. 464). Los tres procesos mediante los cuales se produce esta asimilación son: 1) el «proceso teorético y los sentidos», la sensibilidad; 2) el «proceso real o la relación práctica», que incluye la digestión, y 3) el «proceso ideal-real» (*ideell reell*) del instinto formativo.

El primer proceso es «carente de deseo» (*begierdelos*), por tanto, libre (*ibid*.: § 357, Zusatz, p. 465), porque la sensibilidad mantiene a distancia el objeto percibido por los sentidos; no hay en ella un deseo que, ante la sola mirada del objeto, se despierte y busque consumir lo externo, como en el caso del león y el ciervo que cité antes. En cambio, el segundo proceso, la relación práctica, es el «proceso de la no-libertad» (*Unfreiheit*) (PhN 1823/24: p. 729), porque el animal no puede soportar la subsistencia del objeto de su apetencia fuera de sí y busca por tanto apropiárselo y consumirlo, aniquilarlo y fusionarlo consigo mismo. Por eso Hegel lo llama en las *Lecciones de Filosofía de la Naturaleza* de 1819/20 el «proceso del deseo» (*Prozeß der Begierde*) (PhN 1819/20: p. 168), porque es el deseo el que conduce este proceso. El tercer proceso de la asimilación, el del *Bildungstrieb*, une los dos anteriores, ya que en él se verifica al mismo tiempo una represión o inhibición del deseo (*Hemmung der Begierde*) (PhN 1821/22: p. 462), puesto que el objeto no se consume, pero al mismo tiempo no permanece intacto, sino que es transformado para los fines del organismo (Enz., II: § 365, Zusatz, p. 494. Cf. PhN 1823/24: p. 737). Esto es lo máximo que puede lograr un animal con su deseo: reprimirlo para hacer, con el objeto, un nido o una madriguera donde habitar con su cría. Es, no obstante, la primera forma de trabajo o de técnica que ve el mundo; una que no alcanza a realizar la libertad porque para ello necesitamos, además de inhibición del deseo, voluntad, la capacidad de poner o de no poner los deseos e instintos como propios.

Pero la naturalidad del espíritu tiene más dimensiones que la de la voluntad natural. La relación de identidad de la persona con su cuerpo orgánico, que Hegel desarrolla en el Derecho Abstracto, y en particular en el § 47, revela un

aspecto clave de la relación entre la naturaleza y el espíritu en la *Filosofía del Derecho*, ya que sin la corporalidad no hay posibilidad real de que la voluntad libre llegue a la existencia, es decir, que se objetive como derecho:

> Como persona soy yo mismo un *individuo inmediato*. En su ulterior determinación esto quiere decir en primer lugar que soy viviente en este *cuerpo orgánico* que es mi existencia exterior indivisa, *universal* según su contenido, y posibilidad real de toda existencia posteriormente determinada. Pero al mismo tiempo, en cuanto persona, tengo *mi vida y mi cuerpo* –lo mismo que otras cosas– *sólo en la medida en que es mi voluntad*. (PhR, § 47, p. 64 [65])

El cuerpo es «mi existencia exterior indivisa [y] universal» (*allgemeines ungeteiltes äußeres Dasein*). La palabra clave aquí es *Dasein*: necesitamos que un «ser *determinado*», como es el *Dasein* (WdL, I: p. 115), sea el lugar de realización de nuestra personalidad. Porque, como sabemos, el derecho es la «*existencia* [*Dasein*] de la *voluntad libre*» (PhR: § 29, p. 48 [49]) y, si la persona tiene un derecho de propiedad sobre su cuerpo o sobre cualquier cosa material o inmaterial, ese derecho debe objetivarse en alguna clase de existencia. El cuerpo orgánico cumple primariamente esa función para la persona.

Pero para que mi cuerpo sea expresión objetiva de mi personalidad, tengo que poseerlo a partir de un acto de mi voluntad, incluso de una decisión. En las observaciones al parágrafo 47 Hegel lo explica muy gráficamente: «Tengo estos miembros, e incluso la vida, *porque yo* quiero; el animal no puede mutilarse ni matarse, sí en cambio el hombre» (*ibid*.: § 47, Obs., p. 65 [65]). Aquí la naturaleza como objeto se superpone a la naturaleza como contraste del espíritu. En la tematización del cuerpo orgánico como existencia inmediata de la personalidad, como otra forma de naturalidad del espíritu, aparece la diferencia con el animal que, aunque también es un cuerpo orgánico, sin embargo no lo posee, porque no está en su poder modificarlo o incluso perderlo (*ibid*.: § 47, Zusatz). Pero lo decisivo en este punto es que lo natural se presenta aquí, no como algo puramente externo a lo espiritual, sino como algo a través de lo cual el espíritu se realiza. Al mismo tiempo, esa naturaleza orgánica que es el cuerpo se espiritualiza, porque subsiste solo por un acto de voluntad, porque la persona así lo quiere.

En el parágrafo siguiente Hegel explica que «[e]l cuerpo no es adecuado al espíritu por ser una existencia [*Dasein*] inmediata; para que sea su órgano dócil y su medio animado [*williges Organ und beseeltes Mittel*], es necesario que éste lo *tome en posesión*. Pero *para los otros* soy esencialmente libre en mi cuerpo tal como lo poseo inmediatamente» (*ibid*.: § 48, p. 65 [65]). Por esta razón «no se debe abusar de esta existencia viviente hasta hacerla una bestia de carga», pues «[l]a violencia ejercida por otros *sobre mi cuerpo* es violencia ejercida *sobre mí*», agrega en las observaciones (*ibid*.: § 48, Obs., p. 65 [65-66]). Es el hecho

de tener sensibilidad lo que explica esta equivalencia entre «mi cuerpo» y «mí mismo», ya que «el contacto y la violencia contra mi cuerpo me afectan inmediatamente de un modo *real* y *presente*» (*loc. cit.*), de allí que exista un deber de no agresión física hacia las personas.

Pero para ello es necesario contar con una cierta concepción de la sensibilidad, que Hegel la ofrece en la Filosofía de la Naturaleza. Porque la compenetración del cuerpo y el alma en el organismo animal es tal que el alma está presente en cada parte del cuerpo por igual. Eso es la sensación:

> [L]a vida animal es el concepto que se despliega en tiempo y espacio. Cada miembro tiene el alma entera en sí; es independiente sólo en la medida en que está conectado con el todo. La sensación, el encontrarse-a-sí-mismo-en-sí-mismo [*das Sich-selbst-in-sich-Finden*] es lo superior que se presenta recién ahora; es el permanecer unido [*das Einsbleiben*] a sí mismo en la determinidad, el ser libre en uno mismo en la determinidad [*in der Bestimmtheit frei bi sich selbst zu sein*]. La planta no se encuentra [a sí misma] en sí [o no se siente a sí misma en sí: *findet sich nicht in sich*], porque sus miembros son individuos independientes que se le enfrentan. El concepto desplegado de la vida es la naturaleza animal; recién ahora está presente la verdadera vitalidad. (Enz., II, § 337, Zusatz, p. 342)

En el reino animal se produce la unidad entre la subjetividad y lo diferente a ella, unidad que no se verifica en la planta. Los miembros de un animal no son ya partes como en la planta, ni otros individuos, otras plantas, que solo tienen al suelo como lo común, lo que las unifica (*ibid.*: § 343, p. 371 [406]). En cambio, cada miembro del animal tiene el alma entera en sí, el todo subjetivo está presente en cada parte. Esto se prueba en la sensación (*Empfindung*), que solo tienen los animales. La sensación es un «*encontrarse* [*sich finden*] a sí mismo en sí mismo». La planta no se encuentra a sí misma, no se siente a sí misma en sí misma porque sus miembros son individuos independientes y enfrentados a ella. Por eso la vida alcanza su plena realización en la naturaleza animal, porque recién allí se produce una verdadera unidad en la diferencia. «[E]n lo animal cada miembro tiene en sí el todo, así el carácter extrínseco [*das Außereinander*] del espacio se encuentra superado en el alma; ella está en todo su cuerpo» (*ibid.*: § 339, Zusatz, p. 343).

Pero estar en todos lados puede malentenderse en los mismos términos extrínsecos de la espacialidad que se había superado con el alma. «[E]lla está en por cierto en todos lados [del cuerpo], pero no dividida, no como algo extrínseco [*als ein Außereinander*]» (*loc. cit.*). Por esta omnipresencia del alma en el cuerpo, cualquier daño que se le infrinja a mi cuerpo, aunque sea a una pequeña parte de él (a «una libra de carne»), es un daño hacia mi alma íntegra, afecta a mi persona como un todo. No es un daño contra algo material,

carente de subjetividad, sino un cuerpo sensible o, lo que es lo mismo, contra un alma encarnada.

La dimensión natural del espíritu objetivo no concluye con la posesión del propio cuerpo; acompaña, antes bien, todo el camino de la *Filosofía del Derecho*. Alcanza incluso a la Historia Universal, porque «la historia», dice Hegel en el § 346, «es la configuración del espíritu en la forma del acontecer, de la inmediata realidad natural». Por esta razón, «los estadios de su desarrollo se presentan como *principios naturales inmediatos*» que corresponden a los distintos pueblos que son la «existencia [*Existenz*] *geográfica* y *antropológica* del espíritu» (PhR: § 346, p. 324 [305]).

Pero quizás sea la familia el lugar donde aparezca de modo más palpable la naturalidad del espíritu. Por ejemplo, cuando Hegel habla de la «vitalidad *natural*», que es un momento de la «*relación ética inmediata*» del matrimonio. Vitalidad que en verdad refiere a la vida de la «*especie* [o mejor, el género: *Gattung*] y su proceso» en general (*ibid*.: § 161, p. 165 [166]). La referencia a la Filosofía de la Naturaleza es nuevamente inevitable, y así lo hace Hegel. Él indica el parágrafo 288 y siguientes de la edición de 1817 de la *Enciclopedia*, que es el 366 y siguientes de la tercera edición. Allí comienza Hegel a tratar el «proceso del género» (*Gattungsprozeß*), el cual alude a la reproducción de la especie a través de la diferencia sexual (*Geschlechts-Diferenz*) (Enz. 1817: § 288, p. 197) y la producción de un nuevo individuo (Enz., II: §§ 366-367).

Otro lugar, dentro del capítulo sobre la Familia, donde más claramente se manifiesta la dimensión natural del espíritu objetivo es en la educación de los hijos, que puede ser entendido como un paso más en el camino hacia la dominación de la naturaleza interna. Al educar a los hijos y las hijas, la familia socializa a los individuos. La tutela de los padres, su derecho a decidir por ellos y ellas, está orientado a disciplinarlos y educarlos (PhR: § 174). «La finalidad del castigo no es la justicia como tal, sino que es de naturaleza subjetiva, moral, es la intimidación de la libertad aún prisionera en la naturaleza y la exaltación de lo universal en su conciencia y voluntad» (*ibid*.: § 174, p. 174 [175]). La libertad de los niños es todavía prisionera de la naturaleza. Por eso necesitan que sus padres los tutelen, no como si fueran esclavos de ellos, porque eso sería inmoral y justamente de lo que se trata es de incorporar una cierta eticidad, gracias a la cual la libertad se realiza y se libera de la naturaleza. «Por medio de la disciplina el ser humano debe aprender a seguir, no a su voluntad natural, sino a la racional» (Rph 1822/23: p. 941).

A partir de estos ejemplos de apariciones de lo natural en la *Filosofía del Derecho*, en las cuales la naturaleza se convierte en *objeto* de la ciencia, podemos observar que el logro de la realización de la libertad es en parte un triunfo sobre la naturaleza, específicamente sobre la dimensión más natural del espíritu. El cuerpo orgánico es, sin duda, la expresión más patente de esa dimensión, pero no es la única. Atado al cuerpo se encuentra ese cúmulo de instintos, deseos

e inclinaciones que conforman lo que Hegel llama «voluntad natural». Es en gran medida sobre ese aspecto de la voluntad que se ejerce el «duro trabajo» del espíritu, la progresiva liberación de la naturaleza, que es lo que conocemos como cultura (PhR: § 187, Obs.).

En todos los casos, lo natural se presenta como el reino de la exterioridad, de la particularidad sin universalidad, de la inmediatez. Esta última es quizás la palabra clave para comprender las apariciones de la naturaleza como objeto de estudio en la *Filosofía del Derecho*. La naturalidad del espíritu es la inmediatez del espíritu, el grado cero de la autoproducción espiritual, el punto de partida de un largo y trabajoso proceso, esa parte de la vida espiritual que nos recuerda la prehistoria del espíritu, la larga noche de su sueño hundido en la naturaleza (Rph 1824/25: p. 632).

Por ello es relevante estudiar la naturaleza en la Filosofía del Espíritu, porque lo natural sobrevive en el espíritu y porque los logros del espíritu se construyen en gran medida *con* lo natural y *contra* la naturaleza. Subestimar la importancia de la naturaleza en la esfera del espíritu objetivo es desconocer que la objetividad alcanzada por el espíritu allí requiere de lo natural y de un trabajo con y sobre lo natural: con el cuerpo, las necesidades, las inclinaciones, luego también los elementos de los que se vale la agricultura o la industria, y, en última instancia, las condiciones geográficas y antropológicas en las que se desarrolla la historia de los pueblos. Por todo ello es relevante la naturaleza para la *Filosofía del Derecho* y de todo ello nos informa la Filosofía de la Naturaleza más que cualquier otra sección del sistema.

3. El lenguaje de la naturaleza

Otra clase de referencias al mundo natural que vemos en la *Filosofía del Derecho* tiene en verdad poco que ver con la naturaleza, a no ser por la materialidad de los vocablos utilizados. Me refiero a las ocasiones en las que Hegel utiliza términos como «organismo» u «orgánico», «vida» o «vitalidad», «género» (*Gattung*), «naturaleza inorgánica», «articulación» (*Gliederung*), etc. Todos estos conceptos pertenecen originariamente a la Lógica, específicamente a la sección sobre la vida en la Doctrina del Concepto. La vida es la Idea inmediata, el modo más inmediato en que se produce la unidad de concepto y objetividad (WdL, II: 470). Pero la vida no es únicamente la vida natural, la que estudia la Filosofía de la Naturaleza Orgánica, sino también la vida espiritual, e incluso la vida lógica (*ibid.*: pp. 470-471). La forma más abstracta de la vida es esta vida lógica, la vida como categoría del pensamiento puro, independientemente de sus realizaciones naturales o espirituales. A esa categoría pertenecen los términos anteriormente mencionados; son sus determinaciones internas, la constelación de conceptos que constituyen lo que entendemos por «vida»:

la vida implica alguna clase de organización y articulación orgánica, una oposición entre lo orgánico y lo inorgánico, etc.

Es claro que la naturaleza, y particularmente la *Naturphilosophie* alemana de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, fue una fuente de inspiración para Hegel a la hora de pensar la vitalidad del pensamiento y su desarrollo orgánico en sí mismo y en la historia. De allí fue tomado este vocabulario organicista. Sin embargo, Hegel logra independizar el concepto con respecto a la naturaleza. Los conceptos de lo vivo van más allá de la naturaleza orgánica, abarcan el pensamiento en sí mismo y el pensamiento autoconsciente, el espíritu. Una misma vida, que no es originariamente ni natural ni espiritual, encuentra un ámbito de realización primero en la naturaleza orgánica y luego en el espíritu.

Eso no quiere decir de ningún modo que un concepto natural se haya extrapolado abusivamente a una esfera completamente extraña, la de la Lógica o la de la Filosofía del Espíritu, las que, por su heterogeneidad con la Filosofía de la Naturaleza, serían incapaces de incorporar ese concepto sin sufrir una suerte de violencia epistemológica. Tampoco se trata, en el caso específico de la *Filosofía del Derecho*, de una naturalización de la política. Cuando Hegel afirma, por ejemplo, que el Estado es un organismo, no quiere decir que el Estado es un animal o una planta, sino que el concepto de organismo, que es originariamente lógico, se realiza en el Estado porque en él encontramos un tipo de articulación interna y de auto-referencialidad que es propia de lo viviente[7]. Razón por la cual Hegel no está confundiendo las esferas de la naturaleza y del espíritu, ni reduciendo la política a un asunto de biología, como en ciertas formas de organicismo político de corte autoritario.

Por lo tanto, la naturaleza no es aludida, estrictamente, cuando Hegel utiliza el lenguaje de la naturaleza en buena parte de su *Filosofía del Derecho*. ¿Qué interés puede tener entonces, en estos casos, conectar esa obra con la Filosofía de la Naturaleza, tal como propongo aquí? Una vez que deslindamos el organicismo político de Hegel de cualquier reduccionismo naturalista o biologicista, todavía nos queda la posibilidad de recurrir a su Filosofía de la Naturaleza para lograr una mayor comprensión de conceptos que la Lógica desarrolla necesariamente de manera escueta y abstracta.

Si queremos comprender plenamente el significado y las implicancias teóricas del concepto de organismo, por ejemplo, es necesario sin duda recurrir al capítulo sobre la vida en la Lógica, pero es esclarecedor también leer las páginas de la Filosofía de la Naturaleza Orgánica de la *Enciclopedia* o las diferentes lecciones sobre esta materia que dictó Hegel en su madurez. Por ejemplo, el modo como el filósofo alemán piensa los sistemas que componen el organismo

7 He podido desarrollar esta tesis en el siguiente artículo: Eduardo Assalone, "El Estado como organismo en la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Discusiones en torno al carácter metafórico o literal del Estado-organismo," *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 15, no. 26 (2018): 129-151.

animal nos da un claro indicio de cómo entender la articulación interna de los poderes del Estado. A su vez, la auto-referencialidad del organismo animal permite comprender la función específica del príncipe en el Estado. La relación de tensión entre los animales y su subsunción en el género, por su parte, deja más claro por qué para Hegel la historia universal es el «género» para los Estados individuales y por tanto es quien tiene la última palabra en el juicio del mundo. Estoy dando solo algunos ejemplos asistemáticos de la productividad de realizar una lectura transversal entre la *Filosofía del Derecho* y la Filosofía de la Naturaleza. No estoy agotando para nada los posibles entrecruzamientos entre una y otra sección del sistema.

Tomemos el caso que considero más importante, el que justifica la clasificación de la teoría del Estado hegeliana como una forma de organicismo político. Son muchas las oportunidades en las que Hegel se refiere al Estado, tanto en la *Filosofía del Derecho* como en las lecciones sobre la *Rechtsphilosophie*, como un organismo. Por ejemplo, en la transición hacia el Derecho Político Interno, cuando el filósofo presenta la división de esta sección. Allí dice: «La idea del Estado: a) tiene una realidad *inmediata* y es el Estado individual en cuanto organismo que se refiere a sí [*als sich auf sich beziehender Organismus*]; tiene su expresión en la *constitución* y el *derecho político interno*» (PhR, § 259, p. 236 [233]). El Estado es un organismo auto-referenciado y la constitución expresa ese hecho. Pero, ¿qué es concretamente lo que hace del Estado, y de su constitución, un organismo? A mi modo de ver, lo esencial se encuentra en la articulación interna del Estado, la división de poderes, que en la *Filosofía del Derecho* sigue la lógica de lo orgánico y no la clásica representación mecanicista de los «contrapesos». Pero también en la auto-referencialidad del Estado, encarnada por el monarca. Lo cual es la manera cómo Hegel comprende la soberanía estatal.

La división de poderes que establece la constitución cristaliza las diferencias de la Idea; está, por tanto, determinada «por la naturaleza del concepto» (*ibid*.: § 269, p. 245 [239]). Si las determinaciones del concepto son la universalidad, la particularidad y la singularidad, entonces los poderes públicos tendrán que corresponder necesariamente a esos tres momentos constitutivos del concepto. Así, el legislativo es el momento de la universalidad, porque aporte lo universal, la ley; el gubernativo corresponde a la particularidad, porque aplica la ley a situaciones particulares, al mismo tiempo que subsume los intereses particulares en el bien común; el poder del príncipe, finalmente, es el poder de lo singular, porque el monarca, en tanto individuo, encarna la soberanía en su persona y le confiere unidad y subjetividad al Estado (*ibid*.: § 273). El momento monárquico de la constitución, sin dudas el más polémico de la teoría del Estado de Hegel, es el de «la subjetividad como decisión última de la voluntad» (*ibid*.: § 273, p. 261 [254]), el «absoluto autodeterminar» que constituye «el principio distintivo del poder del príncipe como tal» (*ibid*.: § 275, p. 230 [258]).

Estas últimas fórmulas del poder principesco no son particularmente claras. Mucho menos la referencia, en las observaciones al parágrafo 278, al «*idealismo*, que constituye la soberanía», el cual «es la misma determinación por la cual las llamadas *partes* del organismo animal no son en realidad partes, sino miembros, momentos orgánicos, cuyo aislamiento y subsistencia por sí [*Für-sich-Bestehen*] es la enfermedad» (*ibid*.: § 278, Obs., p. 267 [259]). Hegel remite aquí al § 293 de la Filosofía de la Naturaleza de la primera edición de la *Enciclopedia*, que es el 371 de la tercera edición. Allí Hegel explica la enfermedad del individuo como la autonomización de un sistema o de un órgano con respecto al cuerpo:

> El organismo se encuentra en el estado de *enfermo* en cuanto uno de sus sistemas u órganos, *excitado* en el conflicto con la potencia inorgánica [esto es, con la naturaleza inorgánica, el ambiente], se hace fuerte para sí [*sich für sich festsetzt*] y en su actividad particular se endurece contra la actividad del todo cuya fluidez y el proceso que atraviesa todos los momentos se encuentran por eso obstaculizados [*gehemmt*]. (Enz., II: § 371, p. 520 [426-427])

La enfermedad es la desorganización del todo por la autonomización y el endurecimiento de la parte. El medicamento viene justamente a restablecer la fluidez de la parte en el todo: «El medicamento excita el organismo para superar la excitación *particular* en la que está fijada la actividad formal del *todo* y para producir la fluidez del órgano o sistema particular en el todo» (*ibid*.: § 373, p. 529 [427]).

La referencia de Hegel a la Filosofía de la Naturaleza permite comprender mejor aquello del idealismo de la soberanía y su relación con la enfermedad del organismo. Porque, así como en el organismo animal ninguna parte debe independizarse del cuerpo, en el sentido de que no debe actuar descoordinadamente, así tampoco deben las partes en el organismo político actuar sin coordinación alguna con respecto a las demás partes y al todo en su conjunto. Hegel está pensando en una articulación armónica de los poderes del Estado, pero también en general en la coordinación y cooperación de toda particularidad con respecto a lo universal, sea un individuo, una corporación, un estamento, etc. Pero para que exista tal coordinación debe haber un centro unificador, un punto frente al cual toda parte se subordine. Ese punto, ese «sí mismo» (*Selbst*) soberano, es el príncipe, la individualidad que subsume toda diferencia interna en su propia subjetividad, es decir, la vuelve «ideal».

Es el mismo procedimiento por el cual toda parte de un organismo animal se convierte en miembro, en un momento inseparable del todo, un elemento que permanece (o debería permanecer) subordinado al sí mismo interno del animal, del que carece la planta: «La individualidad orgánica existe como *subjetividad* en tanto la exterioridad propia de la figura [*Gestalt*] ha sido *idealizada* hasta [llegar a ser] miembros, [o sea] el organismo en su proceso

hacia fuera conserva en sí mismo la unidad afectada de mismidad [*die selbstische Einheit*]» (*ibid*.: § 350, p. 430 [410]). El animal es la naturaleza orgánica que ha «idealizado» la exterioridad de la figura, su propia corporalidad, en el sentido de que ha convertido toda diferencia en una diferencia interna, atribuida a su identidad, a su subjetividad, a su sí mismo. Todo proceso de relación con la naturaleza inorgánica tiende a la asimilación de lo externo en lo interno, lo cual quiere decir al mismo tiempo que el organismo se produce a sí mismo, subsiste.

Dice Hegel que en el Estado esta idealidad se manifiesta de dos maneras. En los períodos de paz, es la satisfacción de los fines particulares que inconscientemente contribuye a la conservación del todo y es «la *intervención directa* desde arriba» que los conduce y limita para que esa conservación sea efectiva. En las situaciones de emergencia, en cambio, es el sacrificio de los individuos, que van a la guerra, en favor de la salvación del Estado (PhR, § 278, Obs., p. 268 [260]). En cualquiera de los dos casos, lo particular es subsumido en lo universal, tanto para su propio bien como para el del Estado. La conservación del todo es un objetivo, consciente o inconsciente, para el particular, porque si el todo no subsiste, tampoco podrá hacerlo la parte. «En la relación orgánica, en la que lo que se relaciona no son partes sino miembros, cada uno de ellos conserva a los otros al cumplir su función *en su propia esfera*; la conservación de los *otros* miembros es un fin sustancial para la *propia* conservación, que es al mismo tiempo un producto de aquélla» (*ibid*.: § 286, Obs., p. 279 [269]).

Creo que con este ejemplo se muestra claramente la productividad de realizar una lectura transversal entre la *Filosofía del Derecho* y la Filosofía de la Naturaleza, a pesar de que en estos casos, en los que la naturaleza aparece en la materialidad del lenguaje utilizado, lo natural por sí mismo no sea objeto de la reflexión filosófica. Como ya señalé, el lenguaje organicista no es originario de la filosofía natural en el sistema, sino de la Lógica. Sin embargo, no es mucho lo que la Lógica puede agregar en esos oscuros pasajes en los que Hegel explica el organismo del Estado en base al organismo animal. Aunque no sea la naturaleza el objeto de esas explicaciones, la Filosofía de la Naturaleza es, no obstante, un factor de clarificación de los conceptos y argumentos de la filosofía política. Ambos, la filosofía natural y la filosofía política tienen de fondo una misma estructura conceptual que atañe a la Lógica. Pero la realización de esa estructura conceptual en el mundo natural tiene mucho para decirnos con respecto a su realización en el mundo espiritual.

Conclusiones

El presente trabajo ha propuesto una clasificación de las referencias a la naturaleza en la *Filosofía del Derecho* en base a tres grupos: la naturaleza como

punto de comparación con el espíritu, como objeto de la Filosofía del Espíritu Objetivo y como inspiración de un lenguaje organicista que es en realidad primariamente lógico. He dado ejemplos de estos tres tipos de referencia teniendo en cuenta varios objetivos. En primer lugar, explicar cada uno de esos tipos de referencia y clarificar sus diferencias. En segundo lugar, mostrar la presencia, nada casual ni esporádica, de la naturaleza en la *Filosofía del Derecho*. En tercer lugar, demostrar la productividad de una lectura transversal, dentro de la Filosofía Real, entre la Filosofía del Espíritu Objetivo y la Filosofía de la Naturaleza Orgánica, con relativa independencia de la Lógica. Por último, evidenciar el carácter ético y político de la naturaleza, su relevancia para la *Filosofía del Derecho*.

Con respecto a las diferencias entre los tres tipos de referencia a la naturaleza, puede decirse que la evocación de lo natural es completamente distinta en cada uno de ellos. En el primer grupo la naturaleza es aludida como punto de comparación, de contraste, pero también de identificación con el espíritu. No es por tanto el tema de esas referencias, sino un recurso para clarificar ciertos rasgos de lo espiritual. Algo similar ocurre con el tercer grupo, porque allí tampoco la naturaleza es lo tematizado, sino que ella solo provee una clase de lenguaje que corresponde a la estructura conceptual de lo viviente, sea esto la Idea, la naturaleza orgánica o el espíritu en general. Por ello es probable que en el tercer grupo haya incluso menos interés por la naturaleza que en el primer grupo. Nada de lo cual ocurre en el segundo, en el cual lo natural sí se vuelve objeto de la Filosofía del Espíritu. Claro que siempre en relación con el espíritu objetivo, que es el principal objeto de la *Filosofía del Derecho*. Por eso hablo de la «naturalidad del espíritu», aquello que *en el espíritu* debe ser pensado como naturaleza.

Los casos suministrados en este artículo para ejemplificar los tres grupos anteriores son solamente un botón de muestra de la presencia constante y necesaria de la naturaleza a lo largo de toda la *Filosofía del Derecho*. Los ejemplos fueron extraídos del Prefacio, la Introducción, el Derecho Abstracto, la Familia, la Sociedad Civil, el Estado y la Historia Universal, lo cual da cuenta de que la aparición de la naturaleza en la obra no se limita a un concepto o a una sección de la misma, por ejemplo, el concepto de «voluntad natural» o la sección sobre la familia, por la «vida natural» a la que allí se alude. La explicación acerca de por qué la naturaleza tiene en la *Filosofía del Derecho* una presencia constante y necesaria no puede ser desarrollada en este lugar porque no es un objetivo del presente artículo. Puede, no obstante, ser esbozada, como insumo para futuras discusiones.

En gran medida los logros del espíritu en su objetivación suponen haber «hecho algo» con la naturaleza, tanto con la naturaleza interna como con la externa. La cultura es el resultado de un «duro trabajo» contra los instintos, las necesidades, los deseos, las inclinaciones (lo que Hegel llamó la voluntad

natural), así como también con las ocurrencias del pensamiento, las resoluciones del arbitrio, etc. La educación y la socialización del individuo es producto del dominio de esa naturaleza íntima, es su espiritualización progresiva y socialmente coordinada. Pero la objetivación del espíritu es también la lenta transfiguración de la naturaleza, la primera naturaleza, en la segunda.

Para que el espíritu se realice, la naturaleza debe ser transformada por el trabajo. Lo cual conecta la dominación de la naturaleza interna con la dominación de la externa, dado que el trabajo es, ya como «instinto formativo», deseo reprimido. Nadie produce para satisfacerse inmediatamente, sino para la satisfacción de los demás. El trabajo le da, a las necesidades cada vez más particularizadas del ser humano, medios de satisfacción adecuados a esas necesidades. Por ese camino se educan las necesidades, los deseos y las inclinaciones, pero también se aumenta la producción, la sociedad se hace cada vez más rica y diversa, y se refina infinitamente la cultura.

Creo haber demostrado, con todo ello, cuán productiva puede ser una lectura transversal del sistema hegeliano que tome a la naturaleza como eje de la articulación de la *Filosofía del Derecho* y la Filosofía de la Naturaleza, y cómo recurrir a esta última puede clarificar algunos pasajes oscuros de la primera, lo cual es igualmente válido para los tres grupos de referencia a lo natural. Una posible objeción a esta última afirmación es que Hegel no siempre remite a la Filosofía de la Naturaleza cuando introduce, por la razón que fuera, lo natural en su *Filosofía del Derecho*. Que Hegel mencione la *naturaleza* no significa que cite su *Filosofía* de la Naturaleza, por tanto no sería necesario recurrir a esa sección del sistema para comprender aquellas menciones.

Esto puede ser cierto es algunos casos puntuales, pero en general no se verifica, porque la enorme mayoría de las veces está presupuesta la concepción filosófica de la naturaleza en todas esas referencias. De lo contrario, un filósofo sistemático como Hegel estaría ignorando sus propios desarrollos teóricos sobre la naturaleza cuando discurriera sobre ella. Como si le diera la espalda a un tercio de su sistema para estudiar los dos tercios restantes. Esta quizás haya sido una actitud usual en muchos estudiosos de la filosofía hegeliana, que no pusieron la misma atención a la Filosofía de la Naturaleza que a la Lógica o la Filosofía del Espíritu, porque la consideraban obsoleta o poco interesante. Pero dudosamente haya sido esa la actitud de Hegel, que demostró a lo largo de toda su vida un marcado interés en la filosofía natural. Un interés que, como pudimos observar, no se reduce a la naturaleza como objeto de la *Naturphilosophie*, sino también de la *Rechtsphilosophie*. De allí que la naturaleza sea un tema relevante para la filosofía política. De allí también que lo natural sea político para Hegel en algún sentido. Porque de lo que hagamos o dejemos de hacer con la naturaleza depende en gran medida lo que logremos hacer con nosotros mismos como seres esencialmente políticos.

Abreviaturas de las fuentes primarias utilizadas

Enz. 1817 — Hegel, G.W.F. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen*. Heidelberg: August Oßwald's Universitätsbuchhandlung, 1817.

Enz., II — Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse – 1830*, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 9, Zweiter Teil. Die Naturphilosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986. Traducción utilizada: Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza, 2000.

Enz., III — Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse – 1830*, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 10, Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989. Traducción utilizada: Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, op. cit.

PhG — Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989. Traducción utilizada: Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

PhN 1819/20 — Lecciones de Filosofía de la Naturaleza de 1819/20: Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen, en: *G. W. F. Hegel Gesammelte Werke*, Band 24.1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2012.

PhN 1821/22 — Lecciones de Filosofía de la Naturaleza de 1821/22: Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*, op. cit.

PhN 1823/24 — Lecciones de Filosofía de la Naturaleza de 1823/24: Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*, op. cit.

PhR — Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, en: *G. W. F. Hegel Gesammelte Werke*, Band 14, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013. Traducción utilizada: Hegel, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Trad. Juan Luis Vermal, Buenos Aires: Sudamericana, 2004.

Rph 1817/18 — Lecciones de Filosofía del Derecho de 1817/18: Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, en: *G. W. F. Hegel Gesammelte Werke*, Band 26.1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013.

Rph 1822/23 — Lecciones de Filosofía del Derecho de 1822/23: Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, en: *G. W. F. Hegel Gesammelte Werke*, Band 26.2, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015.

Rph 1824/25 — Lecciones de Filosofía del Derecho de 1824/25: Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. Ed. Karl-Heinz Ilting, Band 4, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1974.

VPhG Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en: *G. W. F. Hegel Werke*, Band 12, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.

WdL, I Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik I*, en: *G. W. F. Hegel Werke*, Band 5, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986. Traducción utilizada: Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica. Primera Parte*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968.

WdL, II Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik II*, en: *G. W. F. Hegel Werke*, Band 6, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986. Traducción utilizada: Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica. Segunda Parte*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968.

Otras referencias bibliográficas

ACHELLA, STEFANIA. "The Right of the Body: Hegel on Corporeity and Law." *Crisis & Critique* 8, no. 2 (2021): 9-21.

ASSALONE, EDUARDO. "El sentido de la 'vida' ética. Problemas e hipótesis en torno a la relación entre la *Filosofía del Derecho* y la *Filosofía de la Naturaleza* en el sistema hegeliano." en *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica: Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*, editado por H. Neumann, O. Cubo y A. Bavaresco, 141-161. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

____. "El Estado como organismo en la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Discusiones en torno al carácter metafórico o literal del Estado-organismo." *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 15, no. 26 (2018): 129-151.

____. "La dominación de la naturaleza interna. Una lectura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel desde *Dialéctica de la Ilustración*." en *Actas de las X Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica: Discursos contemporáneos. Entre lo intempestivo y lo inactual. A 75 años de la publicación de* Dialéctica de la Ilustración, editado por M. C. Pisarello, C. Segovia y S. Barbosa, 107-122. Buenos Aires: Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología, 2020.

BURBIDGE, JOHN. "New Directions in Hegel's Philosophy of Nature." en *Hegel: New Directions*, editado por Katerina Deligiorgi, 177-192. Chesham: Acumen, 2006.

DOTTI, JORGE. *Dialéctica y Derecho. El Proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Hachette, 1983.

FERRINI, CINZIA. "Hegel on Nature and Spirit: Some systematic Remarks." *Hegel-Studien* 46 (2012): 117-150.

FURLOTTE, WES. *The Problem of Nature in Hegel's Final System*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.

GIUSTI, MIGUEL. "¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la Lógica* en la *Filosofía del Derecho* de Hegel?" *Areté. Revista de Filosofía* XXV, no. 1 (2013): 45-60.

HENRICH, DIETER. "Logische Form und reale Totalität." En *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, editado por Dieter Henrich y Rolf-Peter Horstmann, 428-450. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag GmbH, 2006.

HOULGATE, STEPHEN (ed.). *Hegel and the Philosophy of Nature*. Albany: State University of New York Press, 1998.

ILTING, KARL-HEINZ. "Die logische und systematische Form der Rechtsphilosophie." En *Karl-Heinz Ilting. Aufsätze über Hegel*, editado por Paolo Becchi y Hansgeorg Hoppe, 100-112. Frankfurt a.M.: Humanities Online, 2006.

KHURANA, THOMAS. *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*. Berlin: Suhrkamp, 2017.

LUMSDEN, SIMON. "The Problem of Nature in Hegel's Philosophy of Right." *Hegel Bulletin* 42, no. 1 (2021): 96-113. DOI: https://doi.org/10.1017/hgl.2020.34

NUZZO, ANGELICA. *Rappresentazione e concetto nella "lógica" della filosofía del diritto di Hegel*. Napoli: Guida, 1990.

OTTMANN, HENNING. "Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie: Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem." En *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, editado por Dieter Henrich y Rolf-Peter Horstmann, 382-392. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

PINKARD, TERRY. *Hegel's Naturalism. Mind, Nature, and the Final Ends of Life*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2012.

SCHNÄDELBACH, HERBERT. "Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel." En *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, editado por Oskar Negt, 58-80. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970.

SMETONA, MATTHEW J. *Hegel's Logical Comprehension of the Modern State*. Lanham: Lexington Books, 2013.

STEINBERGER, PETER. *Logic and Politics Hegel's Philosophy of Right*. New Haven: Yale University Press, 1988.

STONE, ALISON. "Hegel, Nature and Ethics." En *The Ethics of Nature and the Nature of Ethics*, editado por G. Keogh, 133-147. London: Rowman and Littlefield, 2017.

UTZ, KONRAD y CARVALHO SOARES, MARLY (ed.). *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2010.

WANDSCHNEIDER, DIETER. "Philosophy of Nature." En *The Bloomsbury Companion to Hegel*, editado por Allegra De Laurentiis y Jeffrey Edwards, 103-126. London: Bloomsbury, 2013.

EDUARDO ASSALONE,
La mediación ética. Estudio sobre la Filosofía del derecho de Hegel

Llanes Ediciones, Buenos Aires, 2021, 480 pp.
ISBN: 978-987-88-2719-3

PEDRO SEPÚLVEDA ZAMBRANO
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
https://orcid.org/0000-0002-9378-6465
pedro.sepulveda.zambrano@gmail.com

Derecho y Filosofía

Eduardo Assalone

LA MEDIACIÓN ÉTICA
Estudio sobre la Filosofía del
DERECHO DE HEGEL



La mediación ética es el ejemplo paradigmático de una investigación especulativa. A lo largo de sus tres partes, estructuradas en siete capítulos, viene a ser tematizada una tesis principal, cuyo final se anuncia ya desde el prefacio. Se trata de dos preguntas acerca del concepto de la mediación ética en Hegel, esto es, por un lado, la cuestión de la significación de tal concepto, bajo la forma de una reconstrucción inmanente, y, por otro lado, el asunto de los modos de recepción trascendente en la filosofía política contemporánea. La parte I se hace cargo consecuentemente de la primera interrogante, mientras que las partes II y III abordan el segundo tema, consumando así una historia filosófica de la mediación ética. Pensado desde la perspectiva más amplia, la mediación en general constituye el modo de realización de la razón en el mundo, motivo por el cual la mediación ética, en particular, será aquella que encarne la razón específicamente "*en el mundo ético*" (p. 20).

La parte I abre de esta forma con el capítulo dedicado a la relación entre la mediación y los conceptos de secularización y reconciliación. La teología del cristianismo es aquí puesta de relieve como el lugar de origen de la mediación en cuanto tal. Jesús el cristo viene a ser justamente esa "*mediatio*" (p. 53) suprema entre el ser humano y Dios. De ahí que la mediación se encuentre desde este inicio íntimamente destinada a la función de reconciliación. La mediación moderna en sentido ético encuentra con ello su fundamento en la intercesión secular de la universalidad social y la particularidad individual. La mediación deviene allí una forma de introyección de la universalidad en el yo, cuyo resultado es la presentación de un individuo "constituido por el conjunto de sus relaciones con la totalidad del cosmos" (p. 67). En tal sentido, la *Filosofía del derecho* (FD) de Hegel puede ser comprendida en su

conjunto como un "«proyecto de reconciliación» social y política" (p. 54), bajo el modo de una "«teodicea social»" (p. 71), que posee como su objeto inicial a la mediación de lo personal con lo interpersonal. El desafío práctico radica al fin en poder realizar dicha reconciliación de la mano de una "libertad [de carácter] social" (p. 76), concebida en aquel lugar como la actualidad efectiva de la razón.

El siguiente capítulo pone en juego dos teorías fundamentales para el destino de la investigación, a saber, el organicismo político y la silogística de la eticidad. La primera refiere precisamente a un modelo de sociedad fundado por el concepto de totalidad, cuya "relación entre el todo y la parte es [de suyo] un vínculo de mediación" (p. 96). Entre ambas esferas, y esto es lo fundamental, se produce una clase de relación vinculante *de sentido*. La mediación ética, según el texto, se eleva a la altura de un modo de unidad orgánica entre la vida social y el individuo viviente. A partir de esta premisa, la exposición define las siguientes tres facetas principales de todo estado orgánico: uno, la relación recíproca entre sus diversos momentos; dos, la vitalidad interior a cada una de sus esferas; y tres, la integración armónica de los intereses universales y los particulares.

Ahora bien, la segunda teoría, la del silogismo ético, es aquella que revelará posteriormente la llave de bóveda del objetivo central de la pesquisa. A fin de cuentas, el acto de mediar no es más que la acción estructurada del *silogizar*. Pensado en términos éticos, la cumbre de esta mediación, el estado, consiste expresamente en una triplicidad de silogismos. Los tres momentos del concepto se encuentran en ella incorporados a cada una de las estructuras de la eticidad, ejerciendo a su debido tiempo la función de medio para los demás. Mediación es así silogismo, y *viceversa*. La mediación ética contiene incluso como su fundamento a la antigua doctrina del silogismo, de tal manera que el principio histórico-filosófico de la mediación ética, así nuestra sugerencia, no debe ser tanto de origen teológico, cuanto más bien *lógico*.

El capítulo tres trata el problema de las mediaciones posibles entre lo público y lo privado en la *FD*. En principio, todo depende de poder detectar aquellas instituciones capaces de "dotar de universalidad" (p. 172) a la esfera privada, y al revés, de dar singularidad a la esfera pública. Universalizar el interés singular, pero también singularizar el interés universal –en el primer caso vía corporaciones; en el segundo, en cambio, mediante el ejercicio del estamento universal–. A partir de esta relación orgánica, el profesor Assalone extrae "dos principios normativos" de su propia interpretación, el principio de la "mediación social de lo político" y el de la "mediación política de lo social" (p. 197). En el primero de ellos asistimos a la supremacía de la particularidad, y en el segundo se alcanza más bien la primacía de la universalidad. Entre ambos principios se deja dibujar la fórmula hegeliana de la mediación ética entre la sociedad civil y la sociedad política.

La parte II, intitulada «Críticas y apropiaciones del concepto hegeliano de mediación», comienza con el capítulo dedicado a la primera generación de intérpretes. Al inicio, Feuerbach es quien construye un camino de regreso hacia la inmediatez sensible, concibiéndola allí como la primera regla de la verdad. Ahora la inmediatez, y ya no la mediación, viene a ser la experiencia de un conocimiento adquirido, siendo en ello "un resultado, un logro, [...y] una tarea filosófica" (p. 235). En segundo lugar, el joven Marx criticará las consecuencias políticas de la mediación estatal, toda vez que ella resguarde "la inmediatez que debía superar" (p. 242). Esta integración aparente de la sociedad civil en el estado será, al fin y al cabo, la contradicción disimulada por el dominio de la clase burocrática. En tercer lugar, Kierkegaard establece una discontinuidad de caminos entre la mediación y la paradoja. De esta manera, la mediación es rebajada a una suerte de «ética de la mala libertad». Una ética de la verdadera libertad, por contrapartida, solo puede fundarse en aquella disyunción irreconciliable que exige decidir *o lo uno o lo otro*.

El capítulo quinto marca una nueva fase en la historia de la mediación ética, esta vez redescubierta como "herramienta de la crítica" (p. 275). El primer uso positivo de dicha herramienta fue llevado a cabo por Lukács. El tema consiste aquí en poner de manifiesto aquella clase social que es capaz de ser la totalidad sujeto-objeto de la historia humana. En esta "sobre-hegelización de Hegel" (p. 283), la mediación es interpretada como la articulación efectiva entre la totalidad y sus momentos de avance progresivo. El segundo uso positivo es representado por Marcuse y la mediación libre de la razón. En semejante mediación, "la negatividad de la razón" (p. 296) es pensada principalmente como la acción transformadora de lo dado. Que la realidad misma sea negativa exige, pues, que el cambio como tal no sea sino inevitable. El tercer uso positivo fue dejado por Assalone en las manos de Adorno. En la nota al pie número setecientos cincuenta y uno, el autor hace ver finalmente su lectura de la negatividad (cf. p. 308). En ella queda puesta de relieve una "doble mediación" (p. 315), la del momento idealista, en tanto acto del sujeto que media al objeto, y la del momento materialista como acto del objeto que media al sujeto.

Por esta vía, con la parte III, el libro de Assalone comienza a tejer el principio de su final. El capítulo sexto tematiza a tal efecto el problema de la mediación ética como normatividad del yo. Al interior del neohegelianismo anglosajón contemporáneo, son ubicadas tres tesis de interpretación de la autoconciencia. La primera de ellas nos habla del primado de la razón práctica en la constitución del Sí mismo. De esta forma, la dimensión normativa de la razón surge como condición de toda subjetividad. La autoconciencia es así conciencia *de la normatividad*, en tanto tránsito interior del dominio erótico al dominio normativo. El concepto hegeliano de espíritu deviene con ello, tanto en Pippin como en Brandom, concepto del "orden normativo" (p. 343). La segunda tesis determina la autoconciencia como logro de la "dimensión social" (p. 347) de todo

(auto)conocimiento, y, finalmente, la tercera de ellas define la autoconciencia como *sujeto* de la normatividad. Lo normativo es cualificado ahora como aquella esfera *lógico-social*, en la que tiene lugar todo sujeto. La autoconciencia surge consiguientemente como efecto del *dar lugar* por parte de la norma, y que en Pinkard aparece como el acto del sujeto que adquiere "una posición en el espacio social" (p. 350). En consecuencia, la conciencia de sí no es sino conciencia del posicionamiento social del yo en la dimensión normativa. Este sujeto normativo es explícitamente el resultado viviente de los actos de autoconstitución –y, diríamos también, de autodestitución– que conforman la historia de la transformación de sí. *Dar la razón* como la autoconciencia será en última instancia aquello que cumpla el concepto de la normatividad. Con este modo de la mediación, el escrito forja la imagen de un "«Hegel normativista»" (p. 354), en cuyo reverso se muestra latente el peligro de reducir la riqueza pletórica de figuras presentes en el pensamiento político de Hegel.

El capítulo séptimo pone en escena un último juego de tradiciones de la constitución social del sujeto. El argumento aborda aquí, por una parte, la mediación del poder en Judith Butler, y, por otra parte, la mediación del reconocimiento en Axel Honneth. Si en este el asunto reside en identificar las condiciones originarias de la autonomía real, en aquella, en cambio, el problema radica en la interrupción del poder que ocurre entre la sujeción y la agencia. La mediación del poder repite la norma, y sin embargo dicha repetición, y esto es lo decisivo, puede dar lugar a una ejecución fallida. En esta falla acontece definitivamente un espacio concreto para la libertad subjetiva. La mediación del reconocimiento requiere con ello de la libertad como el axioma normativo por antonomasia, en tanto primer "principio de enjuiciamiento de la vida social moderna" (p. 395).

En buena tradición hegeliana, el libro de Assalone alcanza recién su tesis definitiva a partir de este final. La adopción más radical de la mediación ética en la actualidad depende, en último término, de la suplementación entre ambas teorías del sujeto, vale decir, del establecimiento del reconocimiento como principio normativo (Honneth), y a la vez de la posibilidad de redefinir el propio principio de reconocimiento (Butler). No basta entonces con la simple reparación de "la *falta* de mediación": todo se juega al fin en la posibilidad de establecer "los términos de dicha mediación" (p. 415). Este es seguramente el logro más alto de *La mediación ética*, a saber, la presentación de la necesidad de ejercitar públicamente las respuestas a las preguntas por el sentido del reconocimiento. La cuestión de "qué significa ser reconocido" (*idem.*) traerá consigo la posibilidad de abordar cada vez el significado de la mediación ética como tal. En definitiva, poder dar cartas de ciudadanía en el reino de la subjetividad será el índice decisivo de toda libertad real.

Con un enorme cuerpo bibliográfico y un profundo dominio de los debates fundamentales de la era poshegeliana, *La mediación ética* vendrá a ser una

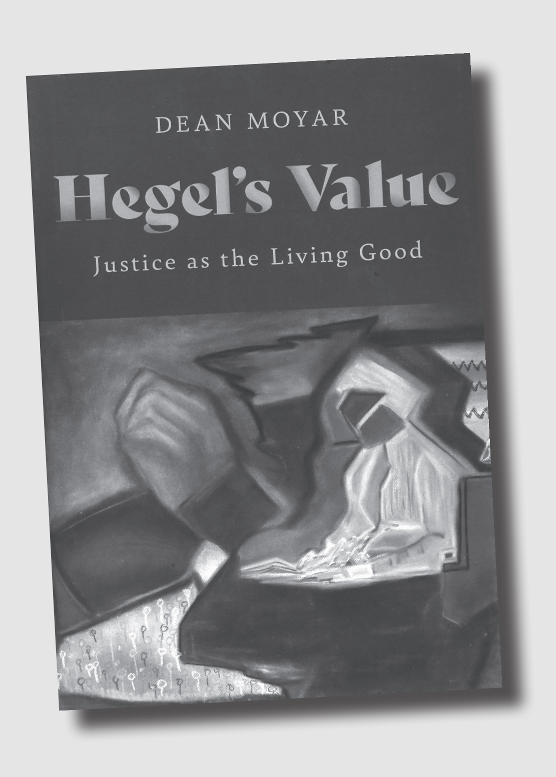
autoridad normativa a la hora de comprender la vitalidad contemporánea de la filosofía social hegeliana. Con un recorrido panorámico por tradiciones y lenguas diversas en torno a las discusiones más fructíferas de la actualidad, se deja apreciar una pluma amable, que cada cierto trazo recuerda el lugar capital de la mediación ética en la obra del Suabo. Ciertamente el trabajo de Eduardo Assalone nos introduce de lleno en el mundo de la complejidad social, constituyendo, para quien lee, la experiencia práctica de los núcleos determinativos de *la mediación ética*.

reseñas

DEAN MOYAR, *Hegel's Value. Justice as The Living Good*

Oxford University Press, New York, 2021, 370 pp.
ISBN 978–0–19–753253–9

ALEJANDRO FERNÁNDEZ BARCINA
Universidad Autónoma de Madrid
alexfdezbar@gmail.com


DEAN MOYAR
Hegel's Value
Justice as the Living Good

Ya es casi un lugar común la opinión de que la fama de Hegel está en directa proporción a la oscuridad de su filosofía. La forma sistemática de su pensamiento no ha impedido que su prolijidad lo convierta en algo difícilmente inteligible, no tan sólo para el gran público, sino incluso para los pretendidos expertos en la materia. Quizá sea en la oscuridad que recorre sus textos, en los que las deducciones conceptuales más rigurosas se engalanan con una retórica endiablada, plagada de referencias implícitas y buenas dosis de abstracción, donde irrumpe la posibilidad constante de interpretación del contenido filosófico. ¿Qué pensaba Hegel realmente? En respuesta a esta pregunta, la obra del filósofo alemán ha sido reconstruida alternativamente desde conceptos tan dispares como oposición y poder (Abazari, 2020) o reconocimiento y mutualidad (Honneth, 2010; Pippin, 2007), por mencionar sólo algunos de ellos.

Hegel´s Value de Dean Moyar se suma a esta tendencia y ofrece una nueva reconstrucción de la filosofía de Hegel, en esta ocasión a la luz de un concepto que ha pasado desapercibido para el grueso de la recepción: el concepto de valor. Con el concepto de valor, tal y como arguye Moyar, la dimensión normativa y práctica que ordena la filosofía hegeliana se pone necesariamente de relieve. De ahí el protagonismo evidente del que goza en este libro una obra como *Los principios de la filosofía del derecho* de Hegel, donde la intersección entre especulación teorética y filosofía política hace que las barreras entre disciplinas se difuminen hasta extinguirse –el propio Hegel subtituló esta obra como "Derecho natural y ciencia política" (Hegel, 1988). Se puede afirmar sin miedo a exagerar que *Hegel´s Value* es un libro de filosofía política. Es un texto que aspira, entre otras cosas, a combatir las premisas conceptuales de una forma de pensar la política que tiende al formalismo y la mala abstracción. A lo largo

de sus 350 páginas la labor exegética –que sin duda ocupa un papel importante en cualquier estrategia de *reconstrucción*— no eclipsa la vida del pensamiento propiamente filosófico, que inserta la anterior en una estrategia de *intervención* sobre algunos de los debates contemporáneos más importantes. Ya desde el comienzo del libro, Moyar plantea que una de sus intenciones básicas es la de superar la dicotomía entre moralismo y realismo que atraviesa el debate sobre el concepto de justicia. Tanto el subjetivismo individualista, que se abstrae del contexto de la vida institucional, como el realismo objetivista, que se abstrae de la fuerza vinculante de la voluntad humana, resultan falsos a la luz de las categorías mediante las que Hegel expone y resuelve esta aparente paradoja.

Siguiendo la afirmación del propio Hegel según la cual en su Filosofía del derecho "tanto el todo como el desarrollo de las partes descansan sobre el espíritu lógico" (1988, pp. 40-41), Dean Moyar presta especial atención al esqueleto *lógico,* o sea, *racional*, que estructura las formas institucionalmente organizadas de la práctica. Esa es la razón de que a la base de los distintos planteamientos del libro podamos encontrar una trabajada lectura de la *Ciencia de la lógica*, que ofrece al autor los rudimentos de su concepción inferencialista, expresiva y teleológica del valor. De la mano de esta concepción, en la estela de la interpretación neopragmatista de Hegel, Moyar presenta un concepto de libertad que trasciende los límites de las fórmulas voluntaristas, según las cuales la libertad estaría fundamentada en un tipo especial de *ítem* mental o psíquico capaz de iniciar una serie causal en el mundo de los fenómenos empíricos. La libertad, en cambio, sólo puede comprenderse coherentemente en términos de la relación *expresiva* y *reflexiva* del sujeto con su entorno institucional, es decir, situando la voluntad en un nexo de significados entrelazados que confieren sentido y validez a nuestras acciones, independientemente de la capacidad que tengamos de interferir a través de ellas en la cadena causal de la naturaleza externa. Desde este punto de vista, un sujeto será libre en la medida en que sea capaz de reconocerse en la constelación de normas que determinan qué cuenta como una acción válida y qué no.

Es en este contexto donde adquiere toda su fuerza la categoría de "valor", que permite desplegar todos los niveles –del más abstracto al más concreto— en los que el sujeto ha de instanciarse con éxito para que la suya pueda contar como una vida libre y racional. El valor es la relación vinculante de los dos aspectos constitutivos de la acción: el aspecto interior o intencional y el aspecto exterior o expresivo. La realidad efectiva del mundo ético representa para Hegel la unidad viviente de interioridad y exterioridad, de intención y expresión, unidad que cobra cuerpo en las instituciones supraindividuales que la regulan y sostienen. Cada determinación de este plexo institucional adquiere su peso específico en relación con una totalidad cuyo orden se resume en el concepto de "justicia", que Moyar define como el bien viviente ("the living good"). Por otro lado, sin embargo, esta unidad institucional de intención y

expresión funda también la posibilidad de que la inferencia práctica no sea expresivamente válida y, por ende, la posibilidad de cuestionar instituciones que eventualmente hayan perdido su valor. En otras palabras: instituciones que están muertas a los ojos de la historia.

En este sentido, la efectividad de las instituciones racionales coincide con la validez expresiva de las inferencias prácticas que le dan forma, que será tal mientras aquellas formen parte del sistema *vivo*, orgánicamente articulado, de la *totalidad* de las mismas. De ahí que la dimensión *inferencialista* de la lógica de Hegel, una lógica en la que los términos singulares adquieren su significado a partir de la función que cumplen en un sistema de inferencias, deba ser respaldada por la dimensión *teleológica* que el propio Hegel presenta con su concepto especulativo de finalidad interna y de vida. Si el entendimiento es la forma reflexiva de un juego de representaciones sin sustancia, la finalidad interna es la forma adecuada del Concepto especulativo, que en el terreno práctico se objetiva en una segunda naturaleza espiritual más o menos sistemática. Así, la finalidad interna es la forma que adopta el movimiento de la razón, que se conserva y reproduce en la concreción creciente de su propia sustancia. Sin esta noción de finalidad interna –y la razón es, según Hegel, "la *actividad conforme a un fin*" (2010, p. 15)—, se tornan inevitables la rigidez y el formalismo propios de cualquier lógica social teóricamente postulada en los términos del entendimiento abstracto (*Verstand*). Este es un formalismo con la validez subjetiva del *deber,* pero carente de fuerza vinculante, es decir, de realidad histórica efectiva.

Rescatando la centralidad del concepto de vida y el carácter *teleológico* del inferencialismo de Hegel –concepto, por cierto, que Dean Moyar toma principalmente de *Hegel´s Concept of Life* (Ng, 2020)—, *Hegel´s Value* consigue radicalizar el inferencialismo *pragmatista* de autores como Robert Brandom, y este probablemente sea uno de los méritos más importantes del libro. En el inferencialismo pragmatista los enunciados con pretensión de validez se abstraen de la totalidad viva en la que están irremediablemente insertos y en relación con la cual podrían adquirir una cierta función objetiva. La objetividad de las inferencias queda comprometida para el punto de vista pragmatista en la medida en que se acerca a una teoría consensualista de la verdad donde "verdadero" equivaldría a "socialmente aceptado", alejándose por ende de una teoría especulativa de la verdad como la que propone Hegel en su Lógica. En esta última se rescata la posibilidad de pensar la verdad *absolutamente* –"en y para sí"—, con independencia de lo que de hecho se representen sobre ella los seres humanos realmente existentes.

El concepto hegeliano de verdad especulativa salvaguarda de este modo el potencial crítico de la filosofía, que por este camino puede servir al enjuiciamiento de la falsa conciencia de individuos que, pongamos por caso, se representan *para sí* una libertad que no es efectiva *en sí*. La posibilidad de conocer críticamente una conciencia que no sabe lo que realmente hace es interna al

movimiento histórico del que emergen tanto la falsa conciencia como su crítica, que es el de aquel sistema de instituciones que se reproduce espontáneamente conforme a una finalidad interna. Esta última trasciende la voluntad y consciencia particular de los individuos, pero es inmanente a su acción en tanto que constitutiva de las inferencias prácticas que la regulan. La noción de finalidad interna demuestra ser así el último sostén de la razón y su potencia emancipadora, que en la propuesta pragmatista *no teleológica* de Brandom se rebaja necesariamente al nivel trascendental, íntimamente apologético, del entendimiento abstracto y subjetivo.

Por su parte, la reconstrucción de la Filosofía del derecho que propone Moyar es la prueba palpable de que no existe ninguna barrera insalvable entre metafísica, teoría social y teoría política. Es la prueba, incluso, de que la teoría política será ciega al margen de una teoría social que la sustente, igual que lo será la teoría social si no se piensa a la luz de la razón y una cierta idea especulativa del bien y la verdad. Sin embargo, Dean Moyar parece no querer explotar este potencial crítico hasta sus últimas consecuencias. No es casual que la obra de Marx, apenas mencionada a lo largo del libro, aparezca en la última página para evidenciar que su figura representa algo incómodo, inconmensurable con la Filosofía del derecho de Hegel. Lo que la teoría del valor de Marx y su crítica de la economía política ponen en tela de juicio es precisamente aquello que el título ambivalente de *Hegel´s Value* busca condensar: por un lado, *el concepto de valor* tal y como aparece en Hegel y, por otro, *el valor de Hegel* para una teoría crítica o racional de la sociedad.

En última instancia, lo que Marx cuestiona –no dando la espalda a la razón, sino insistiendo inmanentemente en ella— es la validez expresiva del sistema de inferencias prácticas que articula el mundo institucional moderno, cuyo despliegue responde tanto lógica como históricamente a las exigencias que impone la reproducción del capital. Según Marx, el sistema de normas que denomina "modo de (re)producción capitalista" aliena nuestra vida en las formas objetivadas de su propio movimiento: la "valorización del valor" crea la ilusión, históricamente vinculante, de que la finalidad de la reproducción social no es interna, sino que estaría situada fuera de sí, en un más allá indefinido al que tendencialmente trata de acercarse el capital, destruyendo en el proceso el *orden* que regula este mismo movimiento –la "justicia" como bien viviente, en su versión capitalista moderna—. Dean Moyar es consciente de que también él ha de tomar partido a este respecto. Y es al final del libro donde se posiciona abiertamente –contra Marx— junto a Hegel y su Filosofía del derecho: *Hegel´s Value* se atrinchera en la idea de que la alienación del mundo moderno, entretanto sancionado conceptualmente como el *mejor de los posibles*, debe defenderse ante la perspectiva de su abolición revolucionaria.

Referencias

ABAZARI, A. (2020). *Hegel´s Ontology of Power. The Structure of Social Domination in Capitalism.* Cambridge: Cambridge University Press.

BRANDOM, R. (2019). *A Spirit of Trust. A reading of Hegel´s Phenomenology.* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

HEGEL, G. W. (1988). *Principios de la filosofía del derecho.* Barcelona: Edhasa.

____. (2010). *Fenomenología del espíritu.* Madrid: Editorial Gredos.

HONNETH, A. (2010). *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel´s Social theory.* Princeton: Princeton University Press.

NG, K. (2020). *Hegel´s Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic.* New York: Oxford university Press.

PIPPIN, R. (2007). Recognition and Reconciliation: Actualized Agency in Hegel's Jena Phenomenology. In B. v. Brink, *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Theory* (pp. 57-78). Cambridge: Cambridge University Press.

MARTÍNEZ MORALES, IGNACIO EDMUNDO. *Sobre las órbitas de los planetas de Hegel. Comentario y reconstrucción histórica de la crítica hegeliana al mecanismo*

Prólogo de Carlos Pérez Soto

Editorial Ande de Máximo Oscar Luis Martínez Salirosas, 2023, 273 pp.
ISBN: 978-612-48818-4-8

JASSIR HERNÁNDEZ CASTILLA
jassirehernandez@outlook.com


SOBRE LAS ÓRBITAS DE LOS PLANETAS DE
HEGEL
COMENTARIO Y RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DE LA CRÍTICA HEGELIANA AL MECANICISMO
Ignacio Edmundo Martínez Morales
PRÓLOGO
Carlos Pérez Soto

Entre los académicos, la mención de la Tesis de Habilitación de 1801 de G. W. F. Hegel péndula entre la burla o la pena moderada. Puede descomponerse ese vaivén según el rigor con el que se trate el tema. En lo mínimo, no pasa de ser una anécdota –socarrona– contada en clases a los estudiantes para exhibir las torpezas del filósofo al referirse sobre cuestiones naturales, a la vez que se le juzga como un fracaso al estar la mecánica newtoniana como criterio. El anverso, aquellos convocados a defenderlo, piensan que concediendo el equívoco –la serie numérica–, se mantendrá la crítica a Newton –la ambigüedad del concepto de fuerza centrífuga–, pero ello ocasiona un percance, hace el texto incongruente consigo mismo o, se censura la intención de Hegel al cometer lo contrario. A esto puede reducirse la base sobre la que los comentadores, de un lado y del otro, interpretan la *Dissertatio*: el presupuesto de la evidencia científica bajo el paradigma newtoniano o, se critica el texto *ex post facto*. El instrumento de trabajo de Ignacio Edmundo Martínez Morales, *Sobre las órbitas de los planetas de Hegel. Comentario y reconstrucción histórica de la crítica hegeliana al mecanismo* vive de esta base, pero ofrece otra salida, sin contravenir al basamento de esas lecturas, al virar el supuesto y preguntarse por las condiciones histórico-culturales en el que la disertación tuvo sentido presentarla en una universidad prestigiosa o, poner en evidencia lo que nos tendría que resultar obvio, aunque haya acontecido lo opuesto, el *resultado* histórico que el texto y el singular Hegel, son. La presencia de Carlos Pérez Soto en el prólogo no es nada nuevo bajo el Astro Rey. O, en lo esencial, su presencia explica el *espíritu* del libro, dialéctico materialista, una relación histórica entre ciencia y dialéctica.

La presentación de ese contexto y la posibilidad de un comentario crítico requiere de una reconstrucción histórica que el autor, piensa, es factible bajo

el siguiente programa con doble inversión, metodológico-lógico y viceversa. Asume a su modo los conceptos de paradigma científico y revolución científica, matizando su movimiento y simultaneidad inscrito en y por el desarrollo científico entre épocas, lo que le facilita otear las tensiones y crisis por venir sin depender, necesariamente, de un factor cronológico. Singulariza, a la vez que no disgrega en una casuística, el *plexo de sucesos* en que se comprende las intenciones de los sujetos agentes y de los posibles motivos por los cuales actuaron de esa manera y no de otra. La vertiente lógica, ontológica, de este proceder es la auto presuposición, luego superada, de la continuidad de la Filosofía de la Naturaleza de Hegel que Ignacio Martínez muestra en los textos, principalmente, de la propia *Dissertatio*, la *Fenomenología*, la *Enciclopedia* y la *Ciencia de la Lógica*. O, no procede al revés, no emplea estos textos como argumento para criticar o excusar aquí a Hegel, aunque, puede quedar la sospecha de cierta trampa ante semejante sutileza.

Desde luego, el autor con cada punto de su programa, de inmediato señala a qué se refiere. El paradigma científico es la mecánica newtoniana (como profundización del mecanismo) y su crisis, la creciente incapacidad para explicar anomalías e inconsistencias ya en el solo nivel de la física –la acción a distancia de la fuerza de la gravedad, la suposición pero no la demostración de los cuerpos celestes en torno a esa fuerza, la perdida de realidad efectiva en los conceptos es proporcional a la continua matematización de los mismos–, una situación agravada por el reflejo de las dificultades en otras áreas de las «Ciencias Naturales» como la química, el estudio de lo orgánico y el incipiente electromagnetismo donde se buscó extenderlo. Si se entiende el impacto de estos fracasos, considera el autor en sus detalles a la primera parte del libro, *Hegel y la ciencia de su tiempo*, entonces es comprensible el ascenso de una alternativa de fundamento a las explicaciones mecanicistas, es en este escenario en el que existió la *Naturphilosophie*, Hegel, por una parte y su disertación, por la otra. En el caso del joven Hegel y su Tesis, el autor sustenta que es en la tradición antigua clásica, pitagórica, aristotélica –reverso– y la kepleriana, leibniziana, spinoziana –anverso moderno– donde se articula la propuesta de 1801 de una teoría física en general que continuará, con sus pormenores, en los escritos posteriores publicados por el suabo.

Pueden señalarse dos puntos de esa reformulación que, al tiempo, son los dos errores importantes atribuidos a la Tesis. La primera es el equívoco de confundir la fuerza inercial con la fuerza centrífuga numérica alternativa a cuando critica a Newton y la segunda, la serie la de Titius-Bode para la distancia planetarias donde «es claro que el cuarto y el quinto rango son separados por un mayor espacio y que no falta ningún planeta en este lugar»,[1] refutado por

1 HEGEL, G. W. F., *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 2009, p. 186.

el descubrimiento de un planeta (ahora, asteroide). El capítulo cuarto, titulado *La crítica de Hegel a la mecánica de Newton* del *Comentario a la Tesis de Habilitación de 1801*, atiende manera diligente el primer equívoco, afirma que el único error cometido por Hegel es el haber definido la fuerza centrífuga a partir de ejemplos propios de sistemas de referencias inerciales o que satisfacen las Leyes o Axiomas de Newton en los *Principia*. Pero considera que ello no desarticula la crítica a Newton, especialmente, porque el concepto de 'fuerza' centrípeta y centrífuga es formal, supone que muestra las acciones de la fuerza gravitatoria según la ley de gravitación universal que unifica los movimientos terrestres y celestes. El problema, observa Hegel, es que si se pretende construir el movimiento de esos cuerpos, entonces, por tener la gravedad dos fuerzas, resulta nula. Además, tampoco lograr construir la trayectoria elíptica del movimiento de los cuerpos celestes, sino un círculo. Luego, la pretensión de la ley concluye hipotética y tiene que verse forzada a la abstracción de las diferencias cualitativas efectivamente existentes, las variaciones de velocidad de los cuerpos cercanos al Sol.

En su lugar, Hegel concibe una 'línea de cohesión' que manifiesta su fuerza en el eje de las orbitas y su *polaridad* que se pasea entre lo positivo y lo negativo (fuerza centrípeta y centrífuga) en el cambio de velocidad. La ley pasa a ser el fundamento interiorizado, la *esencia* de esa fuerza y sus efectos son los momentos de un mismo despliegue, no fenómenos aislados o peor aún, incognoscibles para la conciencia. No es sorpresa que esto resulte en una totalidad que internamente se autodiferencia y se exprese, como procede Ignacio, en un silogismo, siendo el cuerpo ideal del sistema solar de 1801 su término medio y los extremos las lunas y los cometas. También este tipo de distinciones puede observarse en la postura de Hegel entre los cuerpos terrestres y los celestes e integrar a su filosofía de la naturaleza de la época la división spinoziana *natura naturans* y *natura naturada*. Ignacio Martínez retroactivamente busca aclarar esa distinción a partir de la *Ciencia de la Lógica*, considera pertinente que los cuerpos terrestres guardan *determinaciones* y los celestes, *determinidad* o, los primeros están sometidos respecto a su *límite*, la Tierra, a la ley de los graves y los segundos, son capaces de asumir esta determinación y esa *disposición* y relacionarse con otros cuerpos de densidades similares según la ley de gravitación universal.

El segundo equívoco se investiga en el último capítulo del libro, el séptimo, titulado «La tesis de 1801 y la Ley de Titius-Bode», ofrece un panorama general de la historia de la 'ley', la lectura ante ella, hipotética, adscrita por Félix Duque y Terry Pinkard para excusar a Hegel quien, al juicio del autor, le parece una actitud torpe. La animadversión posterior de científicos de la época por la Tesis, como Carl Friedrich Gauss, nombrado por el autor, es un tanto peculiar o descarada, por lo pronto. No esgrimió de igual manera contra la serie Titius-Bode en su *Theoria Motus Corporum Coelestium* (1809), que siquiera le menciona directa o indirectamente.

El autor determina cómo la influencia pitagórica, no solo en su serie alternativa, es el punto de apoyo para la crítica a la serie aritmética, que aparte de la geométrica y armónica son capaces solo de describir sucesiones lineales, las más abstractas de las tres series pitagóricas y moldeables a cualquier conjunto de variables pensable. Sin embargo, al tratarse de una investigación histórica, cierto rigor fluctúa, por el lado de los datos y por el lado de los argumentos, afectando el comentario en este punto. *a*) El descubrimiento de Ceres (en verdad, *Ceres Ferdinandea*) no fue solo de Giuseppe Piazzi, sino también de su asistente, Niccolò Cacciatore (1780-1841)[2] y lo recién descubierto se extravió por no compartir las observaciones adecuadamente, tuvo Franz Xavier von Zach que pedirle a Gauss determinar la órbita, él accedió mediante el tedioso método de mínimos cuadrados y se redescubrió Ceres el 7 de diciembre de 1801, Gauss luego publicaría sobre el método en ese texto de 1809. *β*) El origen de la 'ley', en el sentido que la conocemos, incluso puede remontarse hasta David Gregory (1661–1708). *γ*) El autor vuelve constantemente sobre la relación entre Schelling y Hegel a lo largo del texto en diferentes períodos, pero desaprovecha la oportunidad –única– de relacionar el propio escrito de Schelling sobre las distancias planetarias y la posible referencia por parte de Hegel en la *Enciclopedia*. Un año después, en 1802, Schelling publicó un artículo titulado *Betrachtungen über die besondere Bildung und die inneren Verhältnisse unseres Planetensystems* en la *Neue Zeitschrift für speculative Physik* donde señala cómo el descubrimiento de Pallas, «completamente inesperado para estos astrónomos, destruyó por completo la supuesta secuencia aritmética y demostró que no era válida».[3] Lo interesante es que él propone su propia serie de distancias planetarias a partir de fenómenos metálicos[4], probablemente a la que se refiere Hegel, bastante dubitativo por cierto, en el § 280 de la *Enciclopedia*.[5]

δ) Cuando el autor piensa que sería una ridiculez para cualquiera observar series semejantes a la de Titius-Bode en otra realidad empírica, como en la geografía, creemos que es víctima de sus propios términos o, precisamente, la 'ley' no es tan extrapolable a otras realidades como él cree. Es cierto que es una serie aritmética, pero Ignacio Martínez pasa por alto que es perfectamente deducible de la tercera ley de Kepler, tan estimada por Hegel. En sentido estricto, la serie predice el semieje mayor –un elemento orbital– de los cuerpos celestes permaneciendo incógnita la masa u otros valores y es el principal

2 Cfr. CUNNINGHAM, C. J., *Discovery of the First Asteroid Ceres*, Historical Studies in Asteroid Research, Springer, New York and Berlin, 2016, capítulo 2. Por el relato, parece más una competencia de Cacciatore ante la testarudez de Piazzi.

3 SCHELLING, F. W. J., *Schelling's sämmtliche Werke*, Total Verlag, Hrsg. Elke Han, Berlin, 1998, I, 4: 472–473. Traducción nuestra.

4 Cfr. Ibid., I, 4: 469.

5 Cfr. HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830)*, Abada, Madrid, 2017, p. 521.

avance con respecto a la tercera ley, por lo menos con Urano y Ceres. El autor, que se permite cierta licencia al pronunciarse sobre el porvenir de las «Ciencias Naturales», desinteresadas de fundamento filosófico, se abstiene aquí sobre la consiguiente historia de esta 'ley' y las posibles repercusiones para la Tesis de la Habilitación y para la Filosofía de la Naturaleza de Hegel.

HUESCA RAMÓN, FERNANDO,
Economía Política Clásica en Hegel: Valor, capital y eticidad

Biblos Editorial, Buenos Aires, 2021, 700 pp.
ISBN: 978-987-691-878-7

HERNANDEZ VIVAN EICHENBERGER
Instituto Federal Catarinense
jarivaway@gmail.com



Resumo: O presente texto é uma resenha de "Economía Política Clásica en Hegel: Valor, capital y eticidad" de Fernando Huesca Ramón. O texto reconstrói as teses e articulações centrais do livro, menciona os méritos filológicos e a preocupação cuidadosa com as fontes. Por fim, esboça uma crítica de uma interpretação excessivamente liberal de Hegel.

Palavras-chave: Hegel, economia, Say, liberalismo

Abstract: This text is a review of "Economía Política Clásica en Hegel: Valor, capital y eticidad" by Fernando Huesca Ramón. The text reconstructs the central theses and articulations of the book, mentions the philological merits and the careful concern with the sources. Finally, it outlines a critique of an excessively liberal interpretation of Hegel.

Keywords: Hegel, economics, Say, liberalism.

às vezes preferiria estar morto a ser a alma viva
de um corpo político tão estropiado[1]

É difícil não ser superlativo ao se referir a *Economía Política Clásica en Hegel: Valor, capital y eticidad*, de Fernando Huesca Ramón. Em primeiro lugar, por suas dimensões exteriores – um livro com mais de 650 páginas de conteúdo. No entanto, e mais fundamentalmente, o livro é excepcional por seu objetivo, a saber, deslindar a concepção econômica de Hegel, de maneira exaustiva, a partir do que há de mais atualizado em termos editoriais. Por isso mesmo, qualquer resenha crítica, e essa não será diferente, irá se ressentir de uma apresentação demasiadamente sumária.

O livro é uma tentativa de levar a sério as indicações do parágrafo 189 da *Filosofia do Direito* e ler a teoria econômica de Hegel a partir de Smith, Ricardo e Say. Nisso já há bastante contraste e inovação em relação a outras hipóteses de leitura[2]. O livro é composto por introdução, seguido de quatro capítulos e uma conclusão. O primeiro capítulo se dedica a pensar uma espécie de teoria da transição do feudalismo ao capitalismo, em germe, proposta por Hegel, mas ainda não devidamente ressaltada pelos intérpretes. Os outros três capítulos se voltam, respectivamente, à teoria do valor, à teoria do capital e à teoria do crescimento em Hegel. Os capítulos 2 e 3 seguem uma mesma estrutura:

1 GOETHE, J. W. v., *Götz von Berlichingen*, Aetia, São Paulo, 2020, p. 105.

2 WASZEK, N., «Hegels Lehre von der "bürgerlichen Gesellschaft" und die politische Ökonomie der schottischen Aufklärung», *Dialektik*, 1995, pp. 35-50, p. 39.

a apresentação da questão em Adam Smith, Jean-Baptiste Say, David Ricardo e, então, por fim, como ela comparece em Hegel. Ou seja, ao leitor é apresentado um arrazoado bastante amplo do que cada um desses três economistas clássicos pensava para, a partir disso, mostrar como Hegel incorporou essas contribuições em uma teoria própria. O quarto capítulo se dedica, considerando o alicerce estruturado anteriormente, a indicar o que há de provavelmente mais original na interpretação de Huesca Ramón: um Hegel largamente amparado na lei dos mercados de Say cuja crítica ao capitalismo é, propriamente, moral e não funcional.

Além da interpretação própria de Huesca Ramón, é importante mencionar o cuidadoso trabalho historiográfico que embasa suas teses. Escrupulosamente Huesca Ramón se volta à diferenciação entre os oito manuscritos dos cursos sobre filosofia do direito (distinguidos, por sua vez, entre *Mitschriften* e *Nachschriften*, isto é, entre cadernos editados em cátedra e pós cátedra, respectivamente) que compõem o material sobre o qual a sua leitura procede. Isso será fundamental porque ao longo do trabalho Huesca Ramón não fará apenas interpretações, digamos, de conteúdo, mas lançará uma série de hipóteses filológicas a fim de demonstrar o modo como Hegel assimilou as ideias de Ricardo e Say, inclusive interrogando os próprios manuscritos e a precisão deles. Daí a importância do catálogo das obras que pertenceram a Hegel, o qual servirá como uma baliza essencial para a discussão desse desenvolvimento[3], muito em virtude do fato de que a leitura de Ricardo e Say é, considerando as preocupações econômicas de Hegel que vicejam desde a juventude, inegavelmente tardia. Disso se segue, aliás, uma tese importante: a ênfase na descontinuidade da teoria social de Hegel, ou seja, é a leitura dos economistas clássicos na maturidade, Ricardo e sobretudo Say, que irá conferir a feição central de sua teoria econômica. A *Filosofia do Direito*, nesse sentido, cabe ser tomada como uma espécie de *work in progress*: «Que Hegel mantuvo de 1817 a 1825 una renovación, actualización y, en certa medida, evolución, en su pensamento jurídico -económico, es algo ya undudable»[4].

No primeiro capítulo, Huesca Ramón revela um Hegel antifeudal muito mais desenvolto nos manuscritos do que na obra publicada[5], o que é motivado por elementos de autocensura tática empregados desde as resoluções de Karlsbad[6]. Entre os vários problemas do feudalismo está o fato de sua estrutura mesma implicar em violência ao direito privado[7] no que tange à liberdade e à

3 HUESCA RAMÓN, F., *Economía Política Clásica en Hegel: Valor, capital y eticidad*, Biblos, Buenos Aires, 2021, pp. 196-197.

4 Ibid., p. 259.

5 Ibid., p. 26.

6 Ibid., p. 70.

7 Ibid., p. 35.

alienação da propriedade. A posição de Hegel resulta na defesa da dissolução não-revolucionária do feudalismo, isto é, que a servidão seja extinta, mas financeiramente compensada[8]. De qualquer modo, Hegel é um crítico do feudalismo e um defensor nuançado do capitalismo, na medida em que aquele impõe empecilhos para a efetivação de estruturas objetivas da liberdade[9]. O balanço desse primeiro capítulo na tessitura da obra de Ramón consiste em mostrar que Hegel justifica e historiciza a emergência do mundo moderno, o que aos economistas clássicos aparecerá, antes e meramente, como fatos brutos a serem teorizados. Hegel, assim, fornece a fundamentação que a eles escapa. Ainda que as consequências sejam semelhantes, os economistas apreendem a realidade de modo utilitário, enquanto Hegel apresenta um fundamento especulativo[10].

No segundo capítulo, a investigação pela teoria do valor busca reconstituir muito detalhadamente essa teoria nos economistas clássicos. Huesca Ramón argumenta que uma noção estrita de "teoria do valor" estruturada não está, entretanto, presente nesses economistas[11]. Não que não haja uma *teoria*, porém o que está em questão é precisamente o estatuto e a clareza da sua tematização. Em que pese os variados sentidos nos quais Smith emprega a noção de "valer", Huesca Ramón estabelece que ele esposa uma teoria objetiva do valor[12]. Em oposição está Say, com ao menos duas notas críticas principais a Smith: o aumento da produtividade, ao contrário da visão smithiana, está mais ligado à adoção de novas ferramentas do que à divisão do trabalho[13]; e o valor se baseia na utilidade, daí que seja subjetivamente instituído – o que é incorporado por Hegel, ainda que com um aparato técnico diferenciado e mais sofisticado[14]. Contudo, não há propriamente uma teoria cristalina do valor em Say: ao final, a reconstrução de Huesca Ramón demonstra que o valor é tanto o desejo demandante quanto o ímpeto da oferta, ou seja, algo determinado tanto pela *utilité* quando pela *rareté*[15]. Ricardo, por sua vez, pensa uma teoria do valor a partir da noção da dificuldade de produção de um bem[16]. E quanto a Hegel? Esse capítulo dá ensejo a várias observações metodológicas de Huesca Ramón, que vão desde uma nota negativa à edição de Georg Lasson, a qual estabeleceu no parágrafo 189 edições que não foram realmente utilizadas por Hegel, provocando confusão na interpretação, até uma crítica a um certo estreitamento de fontes

8 Ibid., p. 56.
9 Ibid., p. 73.
10 Ibid., p. 77.
11 Ibid., p. 84.
12 Ibid., p. 104.
13 Ibid., p. 119.
14 Ibid., pp. 131-132.
15 Ibid., p. 151.
16 Ibid., p. 191.

estabelecido por Norbert Waszek e Birger Priddat[17]. Atualmente, com a edição crítica consolidada pelo *Hegel-Archiv*, esse tema pode ser finalmente e apropriadamente reavaliado[18]. Uma tese fundamental de Huesca Ramón é de que Hegel compreendeu Smith, Say e Ricardo de maneira razoavelmente homogênea[19] – o que uma parte significativa da história da economia tratou de criticar[20]. No geral, a definição de valor de Hegel não é de todo evidente, mas a influência de Say seria preponderante[21], ao mesmo tempo que se admite posições ricardianas[22]. O balanço de Huesca Ramón é que Hegel incorporou, no que diz respeito à teoria do valor, as polêmicas teóricas de seu próprio tempo – as quais permanecem, em grande medida, questões em aberto até hoje – sem rigorosamente dar-lhes uma forma acabada ou resolvida[23].

O terceiro capítulo é dedicado à teoria do capital em Hegel. A teoria do capital é definida em termos da «reflexión sobre el comportamento humano productivo, a partir de un determinado stock acumulado, en general, y apropiado por un individuo o clase»[24]. Muito resumidamente, Smith pensa o capital como o conjunto das condições necessárias para a produção de meios para a satisfação de necessidades, o que implica na criação de um estoque material desses meios[25], cujo emprego, se produtivo, implica no incremento do valor[26]. Disso se segue uma teoria geral da distribuição e consumo cuja característica é ser essencialmente desigual[27]. Por sua vez, para Say é fundamental a noção de trabalho produtivo e improdutivo inspirada por Smith, embora, evidentemente, calcada na noção de utilidade[28]. A teoria do capital de Say se pergunta pelas condições de incremento da produção as quais podem ser descritas através de “conhecimento”, “aplicação” e “execução”[29]. Ricardo, por seu turno, pensa o capital como a riqueza de um país invertida na produção[30]. Para além dessas definições um tanto quanto formais, importa mostrar que Hegel

17 Ibid., p. 193.

18 Ibid., p. 196, p. 523.

19 Ibid., p. 293.

20 DENIS, H., *História do Pensamento Económico*, Livros Horizonte, 1987.

21 HUESCA RAMÓN, F., *Economía Política Clásica en Hegel: Valor, capital y eticidad*, op. cit., pp. 248-249.

22 Ibid., p. 256.

23 Ibid., pp. 306-307.

24 Ibid., p. 311.

25 Ibid., p. 322.

26 Ibid., p. 326.

27 Ibid., p. 351.

28 Ibid., p. 356.

29 Ibid., p. 358.

30 Ibid., p. 380.

assimila elementos essenciais da economia clássica: riqueza não se confunde com a posse de metais ou dinheiro, mas sim em produção; a ênfase e defesa da livre circulação, ou seja, do livre emprego da propriedade de modo discricionário; e, por fim, a noção de um patrimônio individual (conceito mais complexo que meramente o de "riquezas", na medida em que envolve habilidades) subsumida ao de patrimônio universal. Segundo Huesca Ramón, nisso há uma legitimação da pleonexia típica da economia política moderna[31]. Em resumo, o capital para Hegel pode ser entendido sucintamente «en términos de condición de possibilidade para la producción de riquezas, de medio de promoción de la productividad, en sentido económico, y de substrato de rendimento de ingresso de ganancia (*profit*) para su poseedor»[32]. Isso permite que Huesca Ramón forneça um conjunto organizado de notas sobre as mais variadas posições de Hegel e mostre a plausível proveniência delas. Por exemplo, a posição antiludista de Hegel provavelmente é derivada da leitura de Ricardo[33]. A teoria dos estamentos, por sua vez, deve ser tributada à ascendência de Smith[34]. E a teoria mais geral de Hegel sobre o consumo seria um acordo essencial com Say[35]. Ou seja, o capítulo é um grande arrazoado sobre as ideias de produção e consumo em Hegel a partir do horizonte da economia política clássica. Curiosamente, Huesca Ramón pensa o mais célebre discípulo intelectual de Hegel como, na verdade, bastante distinto do mestre: tanto pela aceitação parcial da teoria do valor utilidade quanto pela legitimação do lucro, Marx não teria em alta conta as reflexões de Hegel sobre economia[36]. Por outro lado, para Huesca Ramón, isso contaria a favor de Hegel. Isso porque há nele abordagens

> de pensamiento subjetivistas (como las que se juegan en torno al tema de la utilidad marginal) y objetivistas (como las que se juegan en torno a la estructura social) se encuentren por igual en Hegel puede ser tomado como signo no de indecisión, sino de adecuada captación y sanción de la complejidad de la realidad en general como para llevar a pensar que una posible futura gran síntesis de pensamiento económico podría encontrar en Hegel un elemento tanto de antecedente como de inspiración reflexiva[37].

O capítulo 4 é voltado à teoria do crescimento em Hegel, ou seja, como Hegel considera as possibilidades de aumento econômico de uma nação e as

31 Ibid., p. 418.
32 Ibid., p. 432.
33 Ibid., p. 443.
34 Ibid., p. 458.
35 Ibid., p. 509.
36 Ibid., p. 532.
37 Ibid., p. 533.

externalidades desse crescimento que demandam ajuste institucional. Nesse capítulo, a exposição se concentra em detalhar a assimilação de Hegel da célebre lei de Say e analisar o sentido da crítica de Hegel ao capitalismo. Quanto à lei de Say, Huesca Ramón considera que Hegel a adota, embora discordando de uma certa interpretação mais ou menos canônica dela, como àquela de Eric Hobsbawn, segundo a qual ela afirmaria a impossibilidade das crises econômicas, pois ela postularia uma igualdade de fundo entre produção e consumo. A interpretação advogada no livro, a qual aliás além de Say se somaria Ricardo, é que as crises são parciais, esperadas e, a longo prazo, inofensivas[38]. A partir dessa compreensão que se impugna toda a aproximação de Hegel com Keynes. A interpretação de Huesca Ramón, sugestivamente, permite reler talvez um dos mais discutidos parágrafos da *Filosofia do Direito*, o 245, quando a sugestão de oferecimento de trabalho como meio de resolução de crises econômicas é aventada e recusada pois «a quantidade de produtos aumentaria, em cujo excesso, e na falta de um número de consumidores eles próprios produtivos, consiste precisamente o mal»[39]. Segundo essa interpretação, a chave para a compreensão reside na noção de "consumidores produtivos", de fonte sayana. De modo geral, portanto, trata-se de uma reiteração da perspectiva de Priddat e da rejeição da hipótese – de resto, filologicamente contestável – de um Hegel inspirado por Sismondi[40]. A respeito da crítica ao capitalismo, a posição de Huesca Ramón é de que ela não se volta à estrutura econômica que suporta e reproduz a sociedade, mas sim se trata de uma objeção de ordem moral, uma crítica aos monopólios[41], que, na verdade, parece-me, na verdade, dirigida aos cartéis. Diante de tudo isso, o Hegel de Huesca Ramón é um Hegel sobretudo liberal – e o testemunho dos discípulos é aqui importante: há fortes apoios textuais em Gans[42] e, mais ainda, em Carové[43]. Mas não apenas liberal como até mesmo em consonância com a economia austríaca[44].

Do ponto de vista da mobilização de textos, do encadeamento e da relação entre eles, do cuidado e cotejo das fontes, o livro de Huesca Ramón é

38 Ibid., p. 552.

39 HEGEL, G. W. F., *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, Editora 34, São Paulo, 2022, p. 518.

40 HUESCA RAMÓN, F., *Economía Política Clásica en Hegel: Valor, capital y eticidad*, op. cit., p. 577, p. 653. Para a hipótese de Hegel leitor de Sismondi, cf. NIJI, Y. «Wie Hegel A. Smith's Theorie der "Teilung der Arbeit" akzeptiert und kritisiert», *Hegel-Jahrbuch*, 2010, pp. 300-307, p. 305.

41 HUESCA RAMÓN, F., *Economía Política Clásica en Hegel: Valor, capital y eticidad*, op. cit., pp. 580-581.

42 Ibid., p. 636.

43 Ibid., p. 641ss.

44 Ibid., p. 659; no mesmo sentido, ver KRISTOFORY, T., *Hegel's Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, October 2015. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPr; Acesso em 22/05/2023.

impressionante. O exame da economia política clássica e o influxo dela sobre Hegel, que a acolhe criativamente, é seriamente documentado. Ao mesmo tempo em que o livro se volta à amplitude do tema, ele mergulha com detalhismo nos pormenores mais técnicos, em uma discussão da acurácia dos manuscritos. O reconhecimento desses mérito, entretanto, não significa concordância com as teses de Huesca Ramón e é justamente a isso que me volto agora. Embora a massa textual sobre a qual o trabalho se volte seja formidável, disso não se segue que a interpretação precise ser endossada.

É impossível discutir nos limites de uma resenha com o devido cuidado o que me soa problemático na exposição do livro, de modo que irei me contentar em ao menos aludir a isso. Há, em primeiro lugar, uma grande ausência no livro: Adam Ferguson. Na discussão a respeito do luxo ou mesmo nas menções à plebe rica, Ferguson permanece não mencionado, o que chega a ser estranho dado o zelo com as fontes manifestado por Huesca Ramón. Mesmo que fosse o caso de questionar a importância de Ferguson – aliás, o que Huesca Ramón faz acerbamente em relação a uma pretensa superestimação de Steuart –, ainda assim seria o caso de tratar desse importante autor escocês que moldou a compreensão de Hegel desde a juventude[45].

Ainda que aduza muitas razões, a leitura de Ramón da economia política clássica passa a impressão que aplaina por demais as diferenças entre Smith, Say e Ricardo, diferenças que, via de regra, são bastante reconhecidas pelos historiadores da economia de variadas matrizes[46]. Além disso, dado que Ramón pensa a *Filosofia do Direito* a partir dos manuscritos, como um trabalho em progresso, ele precisa enfatizar uma certa descontinuidade entre o jovem Hegel e aquele da maturidade (que de fato existe, mas que mereceria não ser exagerada). Isso porque Ramón pensa que a leitura, bastante tardia em relação aos trabalhos de juventude, de Say e Ricardo, modelou decisivamente as ideias de Hegel sobre economia. Todavia, temas como o agigantamento da esfera da particularidade que acabam por minar o Estado já estão presentes desde, por exemplo, o artigo *Sobre as Maneiras Científicas de tratar o Direito Natural*[47], para mencionar um ponto apenas a título de ilustração. Esse é um tópico que me parece ter continuidade na obra madura, a saber, a permanente preocupação de Hegel com a hipertrofia da esfera privada. Não me parece o caso de que a crise que Hegel constata possa ser tão mitigada e mesmo inofensiva quanto a concepção sayana que Huesca Ramón reconstrói – ainda que, de passagem,

45 WASZEK, N., «Auf dem Weg zur Reformbill-Schrift», *Politik und Geschichte*, Bouvier, Bonn, 1995, p. 189.

46 RUBIN, I. I., *História do Pensamento Econômico*, UFRJ, Rio de Janeiro, 2014, p. 367ss.; DENIS, H., *História do Pensamento Económico*, op. cit., p. 327ss.

47 HEGEL, G.W.F., *Sobre as Maneiras Científicas de tratar o Direito Natural*, Loyola, São Paulo, 2007, pp. 85-86.

Huesca Ramón lembra que conceber um Hegel defensor da lei de Say é uma tese polêmica[48]. Um cotejo com os textos históricos, em especial sobre a Inglaterra e seu sistema econômico agigantado sobre um Estado quase que completamente, do ponto de vista ético, desenraizado, permite uma leitura que a crise que Hegel diagnosticava já em sua época era bastante grave – os parágrafos finais do artigo sobre o *Reformbill* testemunham isso dramaticamente[49]. Ademais, nesse mesmo sentido, Huesca Ramón pensa que Hegel rejeitou uma estrutura social fundada na liberdade natural, o famigerado *laissez faire*, a partir de 1817-1818[50]. Parece-me que isso já ocorria desde muito antes, talvez desde os anos de Frankfurt, mas certamente desde as primeiras menções à plebe rica, em seu conceito mais técnico, as quais, salvo engano, datam do *Sistema da Eticidade*[51], menções essas, por sua vez, inspiradas em Ferguson. A riqueza enquanto um "poder" desligado do ético é uma preocupação permanente no pensamento de Hegel, daí que a adoção do modelo de Say precisasse ser vista com mais precaução. O tratamento da pobreza e da plebe também mereceria um capítulo à parte: ainda que não se precise concordar com a tese forte de Ruda[52], a plebe é um nó que revela uma cisão mais profunda no ordenamento social: embora a plebe se defina essencialmente por uma disposição subjetiva, ela existe em uma situação econômica dada – sociedades de mercado com seu tecido social extremamente esgarçado, problema tematizado, mais uma vez, no artigo sobre o *Reformbill*. No mesmo sentido, é possível mencionar também o modo como Hegel pensa o desenvolvimento da *Nordamerika*: uma sociedade cujas contradições sociais e econômicas ainda não exigem um Estado, contradições essas que, se não forem devidamente amainadas, podem conduzir em terrível corrosão social, as quais ligam a pobreza à revolução[53]. Em resumo, as crises que Hegel argutamente observou e teorizou em seu próprio tempo não eram nada anódinas; o modo como as tematizou revela um traço e uma preocupação central de seu pensamento.

Essas considerações me fazem ler o parágrafo 243 da *Filosofia do Direito* de maneira bastante diferente de Huesca Ramón. Sua interpretação é de que a «ungehinderter Wirksamkeit» enfatiza os impedimentos ultrapassados na época moderna em comparação ao feudalismo. Obviamente é uma leitura interessante e legítima, embora me pareça que a ênfase, pelo que se segue – a necessidade de regulação, as contradições da sociedade civil-burguesa –, vai

48 HUESCA RAMÓN, F., *Economía Política Clásica en Hegel: Valor, capital y eticidad*, op. cit., p. 509.

49 HEGEL, G. W. F., *Berliner Schriften 1818-1831*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, p. 128.

50 HUESCA RAMÓN, F., *Economía Política Clásica en Hegel: Valor, capital y eticidad*, op. cit., p. 605.

51 HEGEL, G. W. F., *System der Sittlichkeit*, Feliz Meiner, Hamburg, 2002, p. 78.

52 RUDA, F., *Hegel's Rabble*, Continuum, Great Britain, 2011.

53 HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, p. 111ss.

no sentido de notar uma sociedade *desregulamentada*: isto é, que não é capaz de interpor instituições mitigadoras ante o caráter dissolutivo – e, claro, moderno, pois é dessa matéria que a modernidade é forjada – de uma economia de mercado sem freios. A leitura de Huesca Ramón, então, acaba por ter consequências outras, como a interpretação de uma polícia não intervencionista[54] e um Estado sem funções econômicas[55]. Não me parece o caso: a polícia intervém em preços (o que significa, no fundo, ingerir no modo como o capital é alocado), o Estado *produz* infraestrutura, como estradas e canais[56]. Daí que soe estranha a afirmação de um Hegel "liberal".

Uma reconstrução tão ampla e cheia de consequências como a consubstanciada no livro de Huesca Ramón mereceria ainda uma confrontação detida com os comentadores mais abalizados de Hegel. Tanto mais porque suas teses contrastam diretamente com algumas conclusões comuns da pesquisa sobre Hegel. Penso, por exemplo, na aproximação de Hegel com o ideário do Estado de Bem-Estar Social[57] e, no mesmo sentido, com Keynes[58]. Ou, de maneira mais radical, a reconstrução de Geoff Mann, a qual pensa um Hegel plenamente consciente do terrível fardo do mundo moderno produtor de riqueza e pobreza, a ponto de rejeitar tanto o liberalismo quanto a revolução por entender que a civilização está em permanente perigo de soçobrar[59]. A tese de Ramón vai em sentido contrário e podemos até imaginar como ele poderia responder esses interlocutores; ainda assim, um capítulo final que realizasse esse balanço seria muito bem-vindo e, de algum modo, arremataria os achados filológicos com as consequências políticas que deles derivam. De qualquer modo, seja por refinamento filológico ou pelas discussões políticas que o livro enseja, *Economía política clásica en Hegel* é uma contribuição essencial para apreender nosso tempo em pensamentos[60].

54 HUESCA RAMÓN, F., *Economía Política Clásica en Hegel: Valor, capital y eticidad*, op. cit., pp. 571-572.

55 Ibid., p. 675.

56 Respectivamente, sobre o primeiro ponto, cf. HEGEL, G. W. F., *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., p. 511; sobre o segundo, na obra publicada, cf. Ibid., p. 512 e nos manuscritos HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie: 1818 – 1831*, Vierter Band, Frommann -Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974, p. 595.

57 AVINERI, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge/London, 1972; ARATO, A., «Uma reconstrução da teoria hegeliana da sociedade civil», *Sociedade Civil e Democratização*, Del Rey, 1994.

58 VIEWEG, K., *O Pensamento da Liberdade*, EDUSP, São Paulo, 2019, pp. 339-340.

59 MANN,G., *In the long run we are all dead*, Verso, London-NewYork, 2017, p. 181.

60 HEGEL, G. W. F., *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, op. cit., p. 142.

Bibliografia:

ARATO, A., «Uma reconstrução da teoria hegeliana da sociedade civil», *Sociedade Civil e Democratização*, Del Rey, 1994.

AVINERI, S. *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge/London, 1972.

DENIS, H., *História do Pensamento Económico*, Livros Horizonte, 1987.

GOETHE, J. W. v., *Götz von Berlichingen*, Aetia, São Paulo, 2020.

HEGEL, G. W. F., *Berliner Schriften 1818-1831*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

____, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, Editora 34, São Paulo, 2022.

____, *Sobre as Maneiras Científicas de tratar o Direito Natural*, Loyola, São Paulo, 2007.

____, *System der Sittlichkeit*, Feliz Meiner, Hamburg, 2002.

____, *Vorlesungen* über *die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

____, *Vorlesungen* über *Rechtsphilosophie: 1818 – 1831*, Vierter Band, Frommann -Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974.

HUESCA RAMÓN, F., Economía Política Clásica en Hegel: Valor, capital y eticidad, Biblos, Buenos Aires, 2021.

KRISTOFORY, T., *Hegel's Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, October 2015. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPr; Acesso em 22/05/2023.

MANN, Geoff. *In the long run we are all dead*, Verso, London-NewYork, 2017.

NIJI, Y. «Wie Hegel A. Smith's Theorie der "Teilung der Arbeit" akzeptiert und kritisiert», *Hegel-Jahrbuch*, 2010.

RUBIN, I. I., *História do Pensamento Econômico*, UFRJ, Rio de Janeiro, 2014.

RUDA, Frank. *Hegel's Rabble*, Continuum, Great Britain, 2011.

VIEWEG, K., *O Pensamento da Liberdade*, EDUSP, São Paulo, 2019.

WASZEK, N., «Auf dem Weg zur Reformbill-Schrift», *Politik und Geschichte*, Bouvier, Bonn, 1995, p. 189.

____, «Hegels Lehre von der "bürgerlichen Gesellschaft" und die politische Ökonomie der schottischen Aufklärung», *Dialektik*, 1995.






UAM
UNIVERSIDAD AUTONOMA
DE MADRID


CIRCULO DE BELLAS ARTES
CASAEUROPA


SEH
SOCIEDAD IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS HEGELIANOS